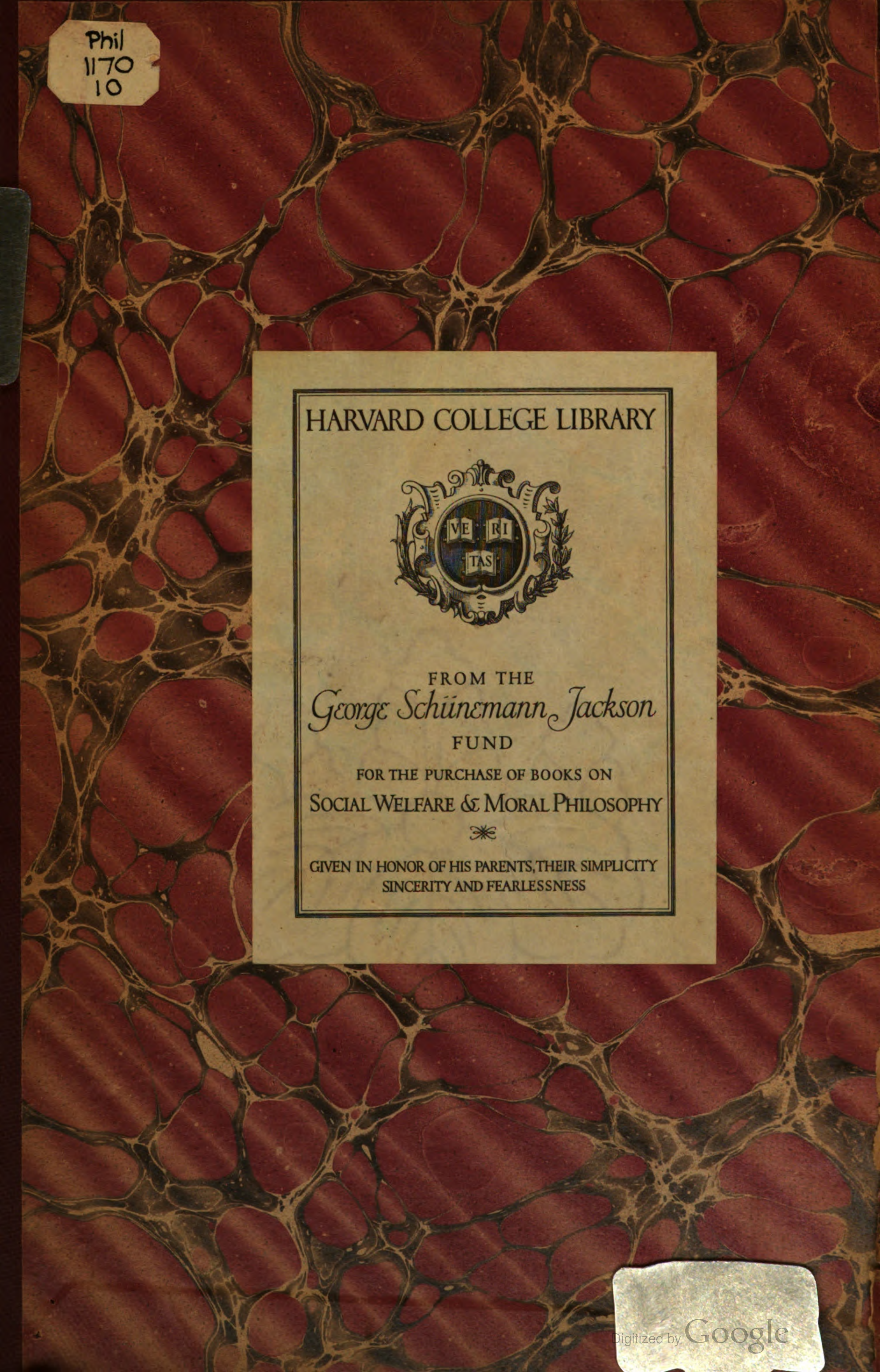
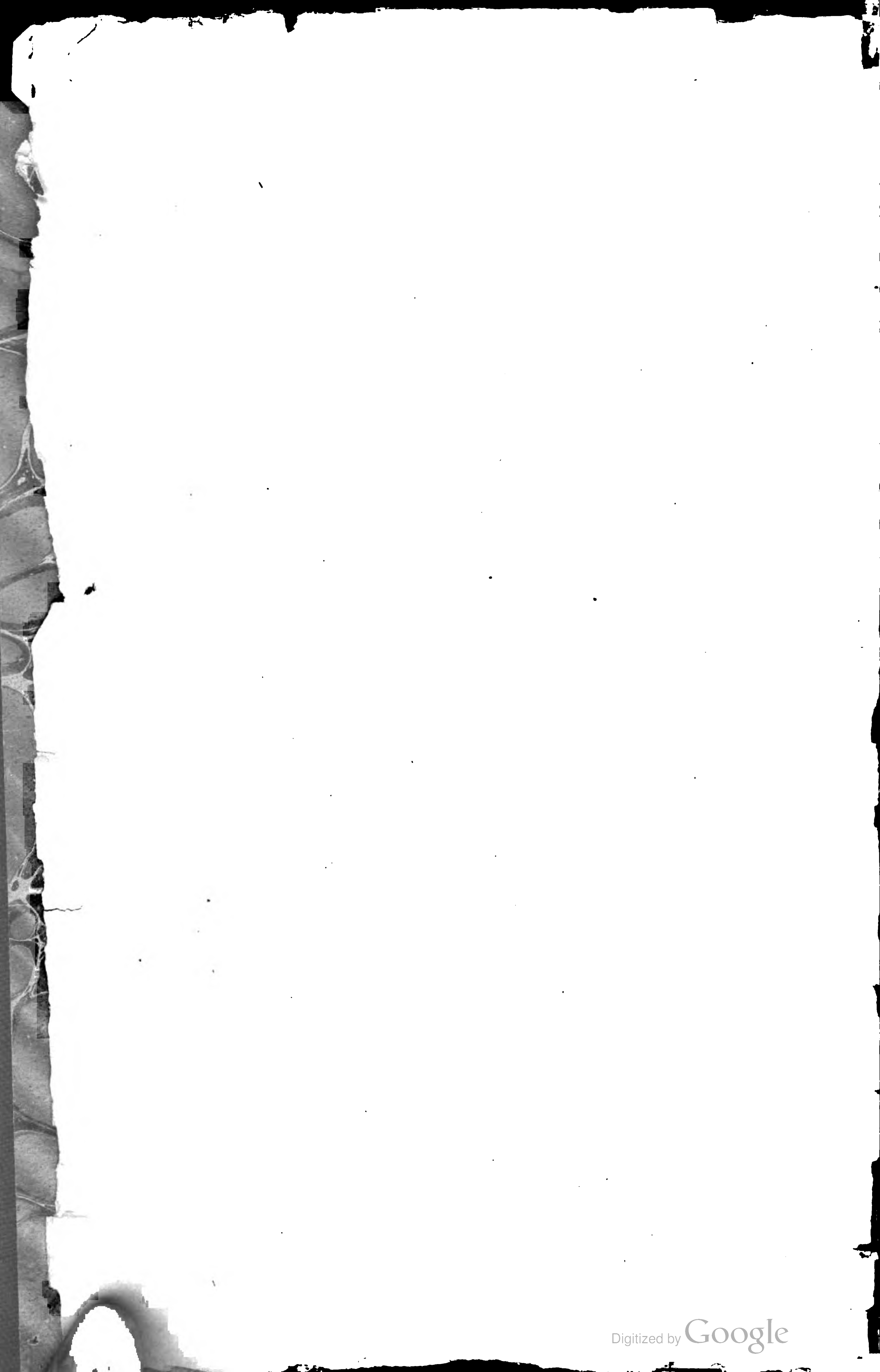

Phil
1170
10


Phil
1170
10
HARVARD COLLEGE LIBRARY
VE RI TAS
FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY
GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS
Digitized by Google








CONCOURS UNIVERSITAIRE DE 1869-1870.

QUESTION DE PHILOSOPHIE.

MÉMOIRE COURONNÉ.

DES

ANTÉCÉDENTS DU NÉOPLATONISME,

PAR

VITAL DECOSTER,

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES, ÉLÈVE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

« Quid laboro, nisi ut veritas in omni quæstione explicetur? »

CICÉRON, Tusculanes, III, 20.



Bruxelles,

IMPRIMERIE DE TH. LESIGNE,

Rue de la Charité, 19, faub. de Louvain.

1872



DES

ANTÉCÉDENTS DU NÉOPLATONISME.

CONCOURS UNIVERSITAIRE DE 1869-1870.

QUESTION DE PHILOSOPHIE.

MÉMOIRE COURONNÉ.

DES

ANTÉCÉDENTS DU NÉOPLATONISME,

PAR

VITAL DECOSTER,

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES, ÉLÈVE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

« Quid laboro, nisi ut veritas in omni quæstione explicetur? »

CICÉRON, Tusculanes, III, 20.



Bruxelles,

IMPRIMERIE DE TH. LESIGNE.

Rue de la Charité, 19, faub. de Louvain.

1872

ÉNONCÉ DE LA QUESTION :

« *Exposer les causes qui ont amené la transformation du platonisme en néoplatonisme, et faire dans celui-ci la part exacte des éléments empruntés à Platon et de ceux qui ont été empruntés aux traditions mystiques de l'Orient.* »

PRÉFACE.

Le Néoplatonisme mérite d'occuper une place importante dans l'histoire de la pensée humaine. Il se présente à nous comme une brillante synthèse de toutes les doctrines philosophiques de l'antiquité, comme une tentative de conciliation entre l'idéalisme de Platon, l'empirisme d'Aristote, le panthéisme stoïcien et le mysticisme oriental.

[(1) Considérée à un autre point de vue, la philosophie Alexandrine est en quelque sorte le testament de mort du vieux

(1) Les parties imprimées entre crochets, tant dans le corps du Mémoire que dans cette préface, ont été ajoutées après coup.

paganisme. Envahies, menacées de tous côtés par les idées de ces barbares qu'on avait traités pendant longtemps avec le plus superbe dédain; obligées de se défendre contre un adversaire encore plus redoutable, le christianisme naissant et grandissant chaque jour sous le feu des persécutions, la philosophie et la religion helléniques, confondant leurs destinées, semblent avoir fait une tentative suprême pour réunir, organiser, discipliner toutes leurs forces et leur donner la forme la plus accomplie, la plus savante à la fois et la plus poétique dont elles fussent susceptibles.]

Rechercher les causes qui ont préparé l'avénement de ce syncrétisme, démêler au sein de celui-ci les traces des influences diverses qu'il a subies, tel est le double but dont nous avons, dans ce Mémoire, poursuivi la réalisation.

Fidèle au précepte de Cicéron, qu'avant de parler d'une chose il faut la définir, nous avons fait précéder notre étude d'une exposition détaillée de la doctrine néoplatonicienne. C'est surtout aux ouvrages de Plotin que nous nous sommes attaché dans cette première partie de notre travail. Les *Ennéades* nous offrent en effet l'expression la plus pure, la plus haute et la plus complète de l'éclectisme Alexandrin; elles sont, comme l'a dit M. Vacherot, l'évangile du Néoplatonisme (1). Porphyre, Jamblique et Proclus n'ont réclamé notre attention que pour autant qu'ils ont modifié ou enrichi les théories Plotiniennes.

[Les livres de MM. Vacherot et Jules Simon, le savant rapport de M. Barthélemy Saint-Hilaire, l'*Histoire des théories morales de l'antiquité*, par M. Denis, nous ont fourni, pour cette première partie de notre tâche, d'utiles renseignements.

Ce qui a surtout facilité notre travail, c'est l'existence d'une traduction des *Ennéades* qu'on peut vraiment considérer comme un modèle. M. Bouillet a interprété Plotin avec une conscience,

(1) Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. I, pag. 364.

une connaissance des mots et des choses, qui doivent lui mériter l'approbation de tous les amis de la philosophie.

C'est presque sans aucun profit que nous avons consulté la grande histoire de la philosophie du docteur Henri Ritter. Cet auteur est obscur et embarrassé dans son exposition ; il procède sans ordre et sans méthode, et noie les points les plus importants dans une mer de détails inutiles.

La seconde partie de notre œuvre comprend l'examen des rapports qui rattachent les doctrines néoplatoniciennes à celles du fondateur de l'Académie. Reproduisant ici la division que nous avions adoptée dans l'exposition de la philosophie Plotinienne, nous avons poursuivi successivement, à travers l'idéologie, la théologie, la cosmologie, la psychologie et la morale, le parallèle des deux systèmes. Cette étude nous a fait découvrir, en même temps que les nombreux points de contact qui unissent les deux écoles, les dissemblances non moins nombreuses qui les séparent.

Dans les citations que nous avons faites de Platon, nous avons suivi la traduction de MM. Chauvet et Saisset (1), tout en ayant soin de la contrôler sur le texte et en nous permettant de la modifier toutes les fois que nous l'avons cru nécessaire ou utile.

Les livres de MM. Paul Janet et Henri Martin, en même temps que l'étude consacrée à Platon par M. Laforet dans son *Histoire de la philosophie ancienne,* nous ont été d'un grand secours.

Deux grandes écoles philosophiques ont, après le Platonisme, régné en Grèce. Nous avons, dans la troisième partie de ce Mémoire, tenté de fixer la juste part des éléments qu'elles ont fournis aux philosophes Alexandrins. Les résultats auxquels nous sommes parvenu confirment pleinement ces paroles du philosophe Porphyre : « Les doctrines péripatéticiennes et

(1) Qui n'est guère que la reproduction, dans un format moins dispendieux, de la traduction de Cousin.

stoïciennes sont secrètement mélangées dans les écrits de Plotin. La métaphysique d'Aristote y est condensée tout entière. (1) »

Dans l'esquisse rapide que nous avons faite de la philosophie d'Aristote, nous avons recouru aussi souvent que possible à l'excellent ouvrage de M. Ravaisson (2). Nous ne connaissons pas de meilleur guide à travers les ténébreux dédales de la métaphysique Aristotélicienne.

Notre exposition du système stoïcien est l'exact résumé des indications éparses que nous avons recueillies chez Cicéron, chez Plutarque, ainsi que dans les compilations de Diogène de Laërce et de Stobée.

Il nous fallait maintenant pénétrer dans un monde nouveau pour nous; il nous fallait analyser les mystérieuses traditions dont l'ensemble constitue ce qu'on se plaît à appeler la philosophie orientale : tâche bien ardue sans doute, mais que nous ont singulièrement facilitée les renseignements précieux qu'a bien voulu nous donner un orientaliste distingué, M. Félix Nève. Que ce professeur aussi obligeant qu'érudit reçoive ici nos remercîments.

Les essais de Colebrooke, la traduction du *Bhagavad-gita* par Schlegel, l'*Atmabodha* de M. Nève, l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le bouddhisme, les études consacrées par Creuzer aux religions de l'Inde et de la Perse dans son livre des religions de l'antiquité, les articles de M. Franck dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, telles sont les sources principales auxquelles nous avons puisé notre exposition des systèmes orientaux.

Rechercher le chaînon intermédiaire par lequel les doctrines asiatiques ont passé dans la philosophie grecque, tel est le but que nous nous sommes ensuite proposé. C'était le lieu de parler

(1) Vie de Plotin, XIV.
(2) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vol. Paris, 1837-1846.

de la philosophie judaïque, de l'école juive d'Alexandrie et de l'école syrienne qui en fut la continuation. Les écrits de Philon, de Plutarque, de Maxime de Tyr et de Numénius d'Apamée ont servi de base à notre étude.

Le dernier chapitre de ce Mémoire est un essai d'histoire religieuse des trois premiers siècles de notre ère. Nous y avons parlé successivement, en nous appuyant toujours sur les auteurs de l'époque, de la décadence du paganisme à la fin de la république, du réveil de la superstition sous l'empire, de la naissance du christianisme, enfin de la restauration du polythéisme tentée par les écoles de philosophie, et qui, commencée par Plutarque et Maxime, fut poursuivie par les néoplatoniciens.

Tel est le plan de ce travail. Il ne nous reste plus, avant de terminer cette préface, qu'à réclamer l'indulgence du lecteur. Il y a dans notre Mémoire, nous en sommes convaincu, bien des lacunes, bien des négligences, peut-être même bien des erreurs. Qu'on nous les pardonne, en songeant que ce n'est point ici l'œuvre mûrie d'un savant professeur, mais le premier essai d'un élève encore inexpérimenté.

Louvain, 12 octobre 1870.

F.-V. DÉCOSTER.

PREMIÈRE PARTIE.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE NÉOPLATONICIENNE.

LIVRE PREMIER.

PHILOSOPHIE DE PLOTIN.

CHAPITRE PREMIER.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

« Tout le secret consiste à tourner l'âme tout entière de la vue de ce qui naît vers la contemplation de ce qui est »
PLATON, République, VII, 518.

§ Ier. — Des facultés cognitives de l'âme humaine.

En traitant plus loin de la psychologie Plotinienne, nous verrons que, dans le système Alexandrin, l'âme humaine comprend trois principes distincts : l'intelligence, l'âme raisonnable et l'âme animale. Chacun de ces principes, considéré au point de vue de la connaissance, possède certaines puissances qui le caractérisent. A l'âme intelligente appartient en propre

la pensée intuitive, la vue directe des vérités intelligibles; à l'âme raisonnable appartiennent la raison discursive, l'opinion, la sensibilité intérieure et l'imagination intellectuelle; à l'âme animale enfin se rapportent la sensibilité extérieure et l'imagination sensible (1).

Disons un mot de chacune de ces facultés, en commençant par les moins élevées :

I. Plotin distingue deux espèces de sensibilités, l'extérieure (ἡ παθητικὴ ἕξις), qui appartient à l'âme animale, et l'intérieure (ἡ αἰσθητικὴ ἡ ἔνδον δύναμις), qui appartient à l'âme raisonnable, parce que, d'après lui, il y a dans la sensation deux degrés : 1° la sensation purement externe (ἡ αἴσθησις ἡ ἔξω), consistant dans la simple conscience d'une impression sensible, et 2° : la sensation que nous nommerions perceptive (ἡ αἰσθήσις τῆς ψυχῆς), consistant dans la connaissance plus ou moins nette de l'objet qui a produit l'impression (2).

II. L'opinion (ἡ δόξα) se rapporte à la sensation et apprécie les choses sensibles que la perception nous a fait entrevoir. Faculté hybride, n'appartenant pas plus à l'âme qu'au composé de l'âme et du corps, « l'opinion est trompeuse et nous fait commettre bien du mal. (3) »

III. Les deux imaginations, la sensible et l'intellectuelle, ne sont que les deux faces d'une même faculté diversement considérée. L'imagination sensible est le pouvoir de conserver sous forme d'image la sensation perçue, puissance obscure et confuse (ἀνεπίκριτος φαντασία) par laquelle nous appartenons plutôt au monde animal qu'au monde raisonnable. L'imagination intellectuelle reçoit la pensée pure que lui transmet la raison et la développe

(1) *Voyez* Ennéade III, VI, 2, 6; IV, III, 18, 29, 30, 31; V, IX, 7; VI, VIII, 4, 12.
(2) *Voyez* Ennéade IV, III, 23-26; IV, III, 18-21; IV, V, 1-8.
(3) Ennéade I, I, 2, 5, 9.

en la faisant passer à l'état d'image, « car la pensée est accompagnée d'une image, sans cependant en être une elle-même (1). »

IV. La raison discursive (ἡ διάνοια, τὸ λογιζόμενον) « juge les représentations sensibles, les combine et les divise; elle considère aussi sous forme d'images les conceptions qui lui viennent de l'intelligence » (2). Elle est la faculté essentielle et constitutive de l'âme raisonnable, l'instrument de la science, l'échelle par laquelle, une fois en possession des vérités intelligibles, nous descendons dans le monde pour en faire la féconde application (3).

V. Les facultés cognitives que nous venons d'analyser sont loin de réaliser ce qui, aux yeux de la philosophie ancienne, était la condition essentielle d'une parfaite connaissance : l'identité du sujet et de l'objet. Sans parler de ces facultés trompeuses qui s'appellent sensation, opinion, imagination, la raison discursive elle-même est marquée au coin d'une évidente dualité. Les principes sur lesquels elle opère, elle ne les tire pas d'elle-même, elle ne les crée pas; elle se contente de les emprunter d'ailleurs. De là, la nécessité d'une faculté supérieure, où le connaissant et le connu s'unissent dans une intuition sublime, et d'où rayonne sur l'esprit la brillante lumière du monde intelligible.

Cette faculté suprême, c'est l'intelligence (ὁ νοῦς). « Son propre est de se penser elle-même et de contempler les choses qu'elle a en elle-même. Dirons-nous que l'intelligence pure est une partie de l'âme? Non...; nous dirons cependant qu'elle est nôtre... *Elle est nôtre d'une certaine manière et elle n'est pas nôtre d'une autre manière*. C'est que tantôt nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas... Elle est nôtre quand nous nous en servons, et elle n'est pas nôtre quand nous ne nous en servons pas (4). »

(1) *Voyez* Ennéade I, IV, 10; I, VIII, 15.

(2) *Voyez* Ennéade V, III, 2; τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων ἐπικρίσιν ποιούμενον, καὶ συνάγον, καὶ διαιροῦν, καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων, ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους.

(3) Ennéade I, I, 7; V, III, 2, 3.

(4) Ennéade V, III, 3; ἡμέτερον, καὶ οὐχ ἡμέτερον, διὸ καὶ προχρώμεθα αὐτῷ, καὶ οὐ προχρώμεθα.

« C'est ainsi, dit ailleurs Plotin, que, par une des parties de nous-mêmes, nous touchons à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus (ἐφαπτόμεθα καὶ συνεσμεν ἐνιδρύμεθα δε) (1). »

La pensée de l'auteur des *Ennéades* ressort clairement de ces dernières paroles. Cette intelligence, source des premiers principes, qui n'appartient en propre à personne et au sein de laquelle le sujet et l'objet se confondent dans une même unité, n'est autre chose que l'intellect divin lui-même, rayonnant en chacun de nous et déposant dans nos âmes les germes de la vérité et de la science.

§ 2. — Des idées considérées en elles-mêmes et dans leur rapport avec la divinité.

L'idéologie de Plotin est, comme nous allons le voir, une tentative de conciliation entre Platon et Aristote, c'est-à-dire entre deux théories complétement opposées. De là, le peu de solidité de son fondement; de là, ses contradictions et ses erreurs. Vouloir ramener deux opinions contraires à l'unité d'une même doctrine, n'était-ce pas se condamner d'avance à n'aboutir qu'à l'informe synthèse d'un système incohérent ?

Dans l'opinion de Plotin, il y a des idées non-seulement des universaux (τὰ καθ' ὅλου), tels que l'homme en soi, mais encore des individus, tels que Socrate (τὰ καθ' ἕκαστα) (2). Il y a des idées de toutes choses, tant des êtres intelligents et raisonnables que des êtres privés de raison. « Quelle que soit la chose que vous preniez, elle est essence, nature intellectuelle et vivante (3). »

Cette assertion générale souffre cependant une exception. L'auteur des *Ennéades* répugne à admettre dans la société des essences les idées des choses viles, de la boue et des ordures,

(1) Ennéade V, I, 11. Cette pensée en rappelle une de saint Paul (Actes des Apôtres, XVII, 28). « *In eo vivimus, movemur et sumus.* »

(2) Ennéade V, VII, passim.

(3) Ennéade V, IX, 10. Qui ne voit qu'en admettant des idées des individus, Plotin donnait place dans sa philosophie aux formes individualisantes d'Aristote ?

par exemple, en même temps que celles des composés accidentels. « Parmi les idées intelligibles, dit-il, ne se trouvent pas les idées des objets sales et vils qu'on a cités, non plus que celles de ces composés où l'intelligence n'est pour rien, et qui sont formés par un concours fortuit d'objets sensibles (1). »

Les essences intelligibles ne sont pas seulement les archétypes des objets sensibles ; elles sont en outre des puissances manifestant à des degrés divers l'intelligence et la vie ; elles sont les formes premières et créatrices (πρῶτα τά ποιοῦντα) des choses, dont elles contiennent les raisons (λόγοι). « Le végétal premier, dit Plotin, doit posséder la vie à un plus haut degré encore et être le *végétal même*, duquel procèdent les végétaux qui sont ici-bas et qui tiennent du *végétal premier* les traces de vie qu'ils présentent (2). »

A la suite de Platon, Plotin s'égare dans des subtilités logiques et prête une réalité substantielle à de simples concepts logiques, tels que l'unité, la stabilité, la grandeur. « Ce qui est stable, dit-il, l'est par la stabilité et n'est point identique à *la stabilité même;* aussi ne possède-t-il la stabilité que par accident (3). »

Ici se termine ce que nous pourrions appeler la première partie de la doctrine de Plotin. Inutile d'insister, croyons-nous, sur l'évidente faiblesse des opinions que nous y avons rencontrées. Un côté autrement sérieux de l'idéologie Alexandrine va maintenant réclamer notre attention ; nous allons voir l'auteur des *Ennéades* diriger son essor vers les hautes cimes de la métaphysique et professer la théorie à la fois profonde et sublime de l'identité des intelligibles et de l'intelligence divine.

Les idées, dit Plotin, n'ont pas une réalité distincte de Dieu. Elles subsistent au sein de l'intellect suprême, s'identifient avec lui et participent de son éternité. « Les intelligibles doivent se confondre avec l'intelligence... Celle-ci sera le lieu où habitera la

(1) Ennéade V, IX, 14.
(2) Ennéade VI, VII, 11; *δεῖ φυτὸν τὸ πρῶτον πόλυ πρότερον ζᾷν, καὶ τοῦτο αὐτο φύτον εἶναι.*
(3) Ennéade VI, VIII, 3.

vérité, où subsisteront les essences, toutes choses qui doivent appartenir à cette nature bienheureuse... (1). Il est nécessaire que l'intelligence contienne l'archétype universel (τὸ ἀρχέτυπον πᾶν), *qu'elle soit ce monde intelligible* (κόσμον νοητόν) dont parle Platon (2). »

Quoique toutes les essences soient identiques à l'intelligence, elles ne se confondent point et restent distinctes entre elles. « Toutes les essences à la fois sont contenues dans l'intelligence et y restent distinctes, comme plusieurs sciences peuvent se trouver dans l'âme sans que leur nombre cause aucune confusion... L'intelligence est toutes choses à la fois (ὁ νοῦς ἐστιν ὁμοῦ πάντα), avec cette restriction cependant que chacune d'elles est une puissance propre (ἕκαστον δύναμις ἰδία) (3). »

§ 3. — Comment l'âme s'élève à l'intelligible.

L'âme, d'après Plotin, a vécu d'une vie antérieure à son existence terrestre; avant de descendre dans un corps, elle a séjourné dans la région céleste et y a contemplé les vérités éternelles, les idées immuables des choses. Plongée « dans le fleuve tumultueux de la matière, » elle a conservé le souvenir confus, l'image inactive et latente de ces essences, et c'est cette réminiscence obscure qui la tourmente ici-bas d'un vague désir de remonter vers la source de toute beauté et de toute science (4). A la philosophie incombe la tâche de l'aider à obéir à cette voix divine qui l'appelle intérieurement.

Deux procédés constituent la méthode Plotinienne de l'élévation à l'intelligible : *la purification* (κάθαρσις) et la *conversion* (ἐπιστροφή).

La purification consiste à fermer les yeux au monde extérieur et à s'affranchir complétement de toute influence sensible. Écoutons Plotin s'inspirant de Platon : « Purifier l'âme c'est l'isoler,

(1) Ennéade V, V, 1, 2, 3; *voyez* Ennéade VI, VII, 2.
(2) *Voyez* Ennéade V, IX, 6, 8.
(3) Ennéade V, IX, 6.
(4) *Voyez* Ennéade V, III, 6; I, II, 4.

ne pas lui permettre de s'attacher aux autres choses, ni de les regarder, ni de recevoir des opinions qui lui sont étrangères... C'est l'empêcher de considérer des fantômes et de produire les passions qui les accompagnent... C'est la séparer du corps (1). L'âme se purifie lorsque, abandonnant les divers lieux où elle s'était en quelque sorte répandue, elle se retire en elle-même, lorsqu'elle devient entièrement étrangère aux passions, qu'elle ne permet au corps que les plaisirs nécessaires ou propres à le guérir de ses douleurs, à le délasser de ses fatigues, à l'empêcher d'être importun (2). »

L'âme ainsi purifiée doit maintenant *se tourner vers* l'intelligible et tâcher d'en prendre possession. Cette *conversion*, dit Plotin, est du reste le résultat même de la purification (3).

La conversion, telle que l'entend l'auteur des *Ennéades*, n'est autre chose que le recueillement de l'âme repliée sur elle-même et s'observant dans l'acte intime de la conscience. Car, pour connaître la vérité intelligible, l'âme n'a pas besoin de sortir de son propre domaine. « Nous avons en nous l'intelligence qui, au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté; nous avons en nous la cause et le principe de l'intelligence, Dieu lui-même (4). » Que l'âme, écartant les fantômes de l'imagination, descende donc jusqu'au fond de son être; qu'elle se concentre en elle-même; elle apercevra alors la sainte lumière qu'elle porte en elle « et qui, tout à coup, rayonnera d'une pure clarté (5). » Elle sera semblable à l'œil « qui, sans considérer une lumière étrangère, avant même de l'apercevoir, est soudainement frappé par un rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des ténèbres (6). »

(1) Ennéade III, VI, 5; ἡμῖν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην, καὶ μὴ μετ'ἄλλων, ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν, μὴ δ'αὖ δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσαν, μή τε ὁρᾷν τὰ εἴδωλα.

(2) *Voyez* Ennéade I, II, 5; V, I, 1; VI, VII, 15.

(3) Ennéade I, II, 4.

(4) Ennéade V, I, 11; ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον Νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ νοῦ ἀρχὴν, καὶ αἰτίαν, καὶ θεόν.

(5) Ennéade V, V, 7.

(6) Ennéade, V, 7; θέασεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς ἀλλ' αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ μόνον, καθαρὸν ἐφ' ἑαυτου ἐξαίφνης φανὲν.

On le voit, aux yeux de Plotin, la science universelle se réduit à la conscience; pour tout connaître, l'âme n'a qu'à se contempler elle-même; le Γνῶθι σαυτον est le dernier comme le premier mot de la philosophie.

Une fois en possession des vérités intelligibles, l'âme parcourt aisément le vaste champ de la science : à l'aide de la dialectique, elle ordonne les conséquences des principes qu'elle a trouvés, « discerne les idées, s'élève aux premiers genres des êtres, définit chaque objet et, par une marche rétrograde, revient au principe même d'où elle était d'abord partie (1). »

La définition, la division, l'induction et la déduction sont donc les procédés accessoires de la raison discursive.

§ 4. — De l'extase.

Dans la hiérarchie divine établie par l'école d'Alexandrie, l'intelligence n'occupe pas le premier rang. Au-dessus d'elle habite, dans les profondeurs de son ineffable essence, l'un premier, le bien, centre invisible de tout ce qui est. Mais ce Dieu suprême n'est pas, comme on pourrait se le figurer, un être souverainement personnel, réalisant au plus haut degré toutes les perfections imaginables. Non : il n'est qu'une substance morte, qu'une abstraction dont rien ne peut s'affirmer; tranchons le mot, qu'un pur néant.

« Pour entrer en rapport avec un pareil Dieu, » dit Victor Cousin, « les facultés ordinaires ne suffisent point, et la théodicée de l'école d'Alexandrie lui impose une psychologie toute particulière. Pour correspondre avec un tel objet, il faut en nous quelque chose qui y soit analogue, il faut un mode de connaître qui emporte l'abolition de la conscience (2). » Ce mode de connaître, c'est l'extase.

(1) Ennéade I, III, 4; εις διακρισιν τῶν ειδῶν καὶ εις τὸ τί ἔστι χρωμένη δὲ ἐπὶ τὰ πρῶτα γενῆ, ἕως ἂν διέλθοι πᾶν τὸ νοήτον.

(2) Victor Cousin, du vrai, du beau et du bien, cinquième leçon, du Mysticisme. Édition C.-J. Fonteyn, 1853, pag. 100.

Plotin définit l'extase « une simplification, un abandon de soi, une quiétude, un désir de contact, un souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le sanctuaire. (ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ, καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφάρμογην, εἴπερ τις τὸ ἐν ἀδύτῳ θεάσεται) (1). » Elle est, dit-il ailleurs, « le ravissement de l'âme qui, transportée d'amour, s'épanouit d'une félicité qui comble tous ses vœux (2). » Tâchons d'éclaircir quelque peu le vague de ces termes.

La vie d'ici-bas, au milieu des choses sensibles, est pour l'âme une chute, un exil, ou, comme le dirait Platon, la perte de ses ailes. Notre bien est là-haut. Ce qui le prouve, « c'est l'amour inné dans notre âme et les mythes qui font de l'amour l'époux de l'âme (3). » Procédant de Dieu, nous aspirons sans cesse à retourner vers lui : notre âme est une Vénus qu'enflamme un amour céleste, et qui brûle de s'unir à l'auteur de toute beauté (4) (καὶ ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη). Ces quelques lignes nous font déjà connaître un des principeaux caractères du mysticisme plotinien. Ce mysticisme est basé sur l'amour, tout comme le mysticisme de Gerson et le quiétisme de l'archevêque de Cambrai.

Comment, portée sur les ailes de l'amour, l'âme atteindra-t-elle le Dieu ineffable vers lequel elle aspire? Elle commencera, répond Plotin, par acquérir la connaissance des vérités intelligibles. Après s'être fortifiée en se remplissant « de la vie propre à l'être, (5) » elle abandonnera la science qui l'a conduite jusque-là, pour s'élever à la contemplation de l'un, à l'intuition dernière qui doit lui faire connaître la source de la vie et de l'intelligence (πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ) (6). Arrivée à ce degré suprême, elle perdra sa personnalité et la conscience de ses actes, pour s'identifier avec Dieu et s'absorber en lui. « Plus de dualité, s'écrie l'auteur des *Ennéades*, plus d'intervalle; tous

(1) Ennéade VI, IX, 11.
(2) Ennéade VI, VII, 35; VI, IX, 4.
(3) Ennéade VI, IX, 9.
(4) *Voyez* Ennéade VI, IX. 9.
(5) Ennéade VI, VII, 31.
(6) *Voyez* Ennéade VI, VII, 35.

deux ne font qu'un. L'âme ne sent plus son corps..., elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, ou quoi que ce soit au monde (1). Tel est alors son état qu'elle n'attache plus même de prix à la pensée : car la pensée est un mouvement, et elle souhaite de n'en avoir aucun (2). Renonçant à avoir conscience d'elle-même pour ne pas être distincte de Dieu, elle se plonge dans les profondeurs de la divinité (3). »

Telle est la doctrine de Plotin sur l'extase. Inutile de dire combien elle est déplorable. Assigner pour but à la vie humaine l'anéantissement des facultés les plus précieuses de l'âme, l'anéantissement de notre personnalité même, n'est-ce pas vouloir faire de la vie l'image de la mort? Détruire du même coup l'activité de la pensée, l'énergie du sentiment, la force de la volonté, pour y substituer une stérile et inconsciente contemplation, n'est-ce pas tarir les sources du mérite et du démérite et saper par la base toute moralité? « Voilà où l'on en vient, dit Victor Cousin, quand on veut sortir des conditions imposées à la nature humaine. Charron l'a dit le premier, et après lui Pascal l'a répété : L'homme n'est ni ange ni bête, et il arrive que quiconque veut faire l'ange fait la bête (4). »

(1) Ennéade VI, VII, 34 ; *οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω.*
(2) Ennéade VI, VII, 35.
(3) Ennéade V, VIII, 11.
(4) Cousin, du vrai, du beau et du bien, *loco citato*, pag. 166.

CHAPITRE II.

THÉOLOGIE.

« Si l'âme a une étroite affinité avec les choses divines, elle peut et elle doit chercher à les connaître. »
PLOTIN, Ennéade V, I, 1.

Plotin, et après lui toute l'école néoplatonicienne, reconnaît trois hypostases ou personnes divines : l'un, principe premier et indivisible de toutes choses, l'intelligence qui en émane, et l'âme, qui procède de l'intelligence. Entrons dans quelques détails sur chacun des termes de cette trinité.

§ 1er. — L'âme universelle.

L'âme universelle (ἡ ψυχὴ τοῦ παντός) remplit, dans le système philosophique de Plotin, les fonctions de démiurge. Elle est le principe qui produit, en leur soufflant un esprit de vie (ἐμπνεύσασα ζωὴν), tous les animaux qui sont sur la terre, dans l'eau, dans la mer ; « c'est par elle, c'est par sa présence souveraine que le soleil, les astres, le ciel sont des dieux ; c'est par elle que nous sommes nous-mêmes quelque chose (1). »

L'âme procède de l'intelligence ; elle en est l'image, le verbe et l'acte (2) ; « elle est la vie qui s'en échappe pour former une nouvelle hypostase (3). » L'intelligence l'engendre de la même manière que le feu, dont la chaleur latente constitue l'essence, engendre la chaleur rayonnante qui le manifeste à l'extérieur (4).

(1) Ennéade V, I. 2.
(2) *Voyez* Ennéade V, I, 3.
(3) Ennéade V, I, 3.
(4) *Voyez* Ennéade V, I, 3.

Bien que distincte du principe d'où elle est sortie, l'âme conserve avec lui d'intimes rapports et n'en est même jamais séparée entièrement : elle réfléchit et contemple toujours, quoique à des degrés divers, le divin modèle dont elle est la vivante copie. Dans l'opération démiurgique elle-même, alors qu'elle incline vers une nature inférieure, « elle ressemble encore à l'intelligence. Soit qu'elle agisse, soit qu'elle produise, elle en reste toujours une image. En agissant, elle contemple encore : en produisant, elle produit des formes qui sont comme des pensées éloignées, des vestiges de la pensée et de l'intelligence (1). »

Ce qui caractérise l'intelligence, c'est l'immobile et indivisible unité. Chargée de produire le monde et de distribuer la vie aux êtres qui le peuplent, l'âme ne saurait posséder dans leur intégrité ces attributs suprêmes. La nature de ses fonctions la condamne à être à la fois une et multiple, divisée et indivise; une relativement à elle-même, multiple par rapport aux corps de l'univers; *une*, « car l'âme est le monde de la vie (ὁ κόσμος ὁ τῆς ζωῆς), et ce monde est tout en soi-même sans étendue et sans division (2); » *multiple*, « car l'âme se répand dans toute l'étendue des êtres tant qu'ils vivent (3). » « Nature à la fois simple et divisible, ajoute l'auteur des *Ennéades*, c'est par son unité multiple qu'elle communique la vie à toutes les parties de l'univers, et c'est par son unité indivisible qu'elle dirige tout avec sagesse (4). »

Plotin nous semble avoir parfaitement compris que l'être immatériel n'occupe point d'espace et peut exister tout entier à la fois dans le tout et dans chaque partie du tout. Il distingue fort bien, pour parler le langage de la philosophie scolastique, entre la totalité de quantité, propre aux corps, et la totalité d'essence, propre à l'incorporel (5). Voici ce qu'il dit par

(1) Ennéade V, III, 7; *καὶ γὰρ καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ, καὶ ποιοῦσα, εἴδη ποιεῖ, διον, νοήσεις, ἴχνη Νοήσεως καὶ Νοῦ.*

(2) Ennéade VI, IV, 12.

(3) Ennéade I, I, 8; *δίδωσιν ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν Ζωὸν ᾖ ἕκαστον.*

(4) Ennéade IV, II, 2; *τῷ μὲν πολλῷ ἑνὶ, ζωὴν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι· τῷ δ'ἀμερίστῳ ἑνὶ, φρονίμως ἄγουσα.*

(5) *Voyez* Balmès, Philosophie fondamentale, tom. II, pag. 109. Édition de Liége, 1852.

rapport à l'ubiquité de l'âme universelle : « La raison nous force d'admettre que l'être universel doit, précisément parce qu'il n'occupe aucun lieu, être présent *tout entier* aux choses auxquelles il est présent, et, puisqu'il est présent à l'univers, être présent tout entier à chaque chose; sinon, il aurait une partie ici, et une partie là : par conséquent, il serait corps (1)... Il existe un être universel qui n'est dans rien et qui se répand partout *dans sa totalité*, comme la parole tout entière se répand dans l'air tout entier (2). » Ces paroles, dégagées de la teinte panthéistique qui les recouvre, sont l'expression d'une conception solide et vraiment philosophique.

L'âme universelle, dans l'opinion des Alexandrins, contient toutes les âmes particulières, qui, après même qu'elles ont quitté son sein, ne vivent encore qu'en elle et par elle; de sorte que cette distinction d'âme universelle et d'âmes particulières se réduit au fond à un seul terme : l'âme en soi considérée tantôt à l'état d'essence et tantôt à l'état de développement. « Toutes les âmes, dit Plotin, forment une âme qui est une (3), mais qui en même temps est infinie. Une seule âme pénètre partout et est présente tout entière partout où elle est (4). »

Mais, si un même principe est ainsi présent à tous les êtres, comment se fait-il que ces êtres diffèrent entre eux en dignité et en puissance? Plotin trouve à cette objection une réponse curieuse : « L'âme universelle, dit-il, quoique présente à un corps, ne lui devient cependant pas propre tout entière : c'est ainsi que les plantes et les animaux autres que l'homme n'ont de *l'âme universelle que ce qu'ils sont capables d'en recevoir*. De même lorsqu'une voix se fait entendre, tel ne perçoit que le son, tel autre entend aussi le sens (5). » Nous n'avons pas besoin de le faire remarquer, c'est là une justification ridicule d'une

(1) Ennéade VI, IV, 3.

(2) Ennéade VI, IV, 12; *πανταχοῦ, οὗ ἂν παρῇ, πάρεστι ὀυ μεμερισμένη.*

(3) Ennéade VI, V, 9; *πᾶσαι αἳ ψυχὰι μίχ, οὕτω μία, ὡς ἄπειρος.*

(4) Ennéade VI, IV, 12.

(5) Ennéade VI, IV, 15; *ζῶα τά ἄλλα καὶ τὰ φύτα τοσοῦτον ἔχει, ὅσον δυνάται λαβεῖν· οἷον φωνῆς λόγον σημαινούσης, τὰ μὲν, τοῦ λόγου μετέχε μετὰ τῆς φωνῆς, τὰ δὲ τῆς φωνῆς μόνον.*

doctrine manifestement impuissante à rendre raison des différences qui séparent les divers ordres d'individus.

La théorie de Plotin sur l'âme universelle, dirons-nous pour conclure ce paragraphe, n'est évidemment qu'une « *fiction psychologique* (1) » réunissant, dans un être abstrait qu'elle réalise, les attributs les plus contradictoires, et conduisant ainsi au panthéisme le plus rigoureux. Mais, quelque fausse qu'elle soit, elle n'en constitue pas moins, signalons-le, un effort sérieux tenté pour rendre raison de l'harmonie qui règne dans le monde. Expliquer l'enchaînement merveilleux qui unit les êtres et l'admirable sympathie qui les fait tous conspirer vers un même but par l'unité d'un même principe qui les anime, c'est-là, il faut l'avouer, une conception grandiose et digne à tous égards de fixer l'attention de l'historien.

§ 2. — L'intelligence.

Au-dessus de l'âme, qui est le monde de la vie, subsiste l'intelligence, qui est le monde des idées. Directement émanée de l'un premier (2) et fécondée par l'incessante contemplation de ce Dieu suprême, « elle engendre tous les êtres (3), toute la beauté des essences, tous les dieux intelligibles (4), » et embrasse dans l'unité de sa nature éternelle et immuable tout ce qui est éternel et immuable comme elle.

L'immutabilité, l'éternité et la perfection de l'intelligence sont démontrées par Plotin au livre septième de l'*Ennéade* III. Nous nous contenterons de citer ces quelques paroles : « Pour concevoir l'être, il ne faut ni admettre des intervalles dans son existence, ni supposer qu'il se développe ou qu'il acquiert, ni croire qu'il y ait en lui succession : par conséquent, on ne saurait distinguer en lui ou dire qu'il y ait en lui avant ni

(1) Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. III, pag. 262.
(2) *Voyez* Ennéade V, III, 11.
(3) C'est des véritables êtres (τὰ ὄντως ὄντα), c'est-à-dire des *idées* qu'il est ici question
(4) Ennéade II, IX, 7.

après (1)... Une telle nature n'est pas incomplète sous un rapport, complète sous un autre.... ; mais l'essence d'un tel être est absolue et entière.... ; rien n'y manque; rien ne saurait s'y ajouter de ce qui appartient au non-être (2). »

En traitant de l'idéologie plotinienne, nous avons vu que, dans l'opinion de l'auteur des *Ennéades*, les idées s'identifient avec l'intelligence suprême et ne forment qu'un avec elle. Plotin a admirablement développé cette pensée de l'actualité pure de l'intelligence. « L'intelligence véritable, dit-il, se pense elle-même dans ses pensées, et l'intelligible, loin d'être hors de l'intelligence, est l'intelligence même qui, en pensant, se possède et se voit elle-même nécessairement (3)... La pensée et l'intelligible ne font qu'un, parce que l'intelligence est un acte (ἐνέργεια) et non une simple puissance : l'intelligence pense, par l'acte de la pensée à laquelle elle est identique, l'intelligible auquel elle est également identique. Elle se pense elle-même en tant qu'elle est la pensée et en tant qu'elle est l'intelligible, qu'elle pense par la pensée à laquelle elle est identique (4). » C'est là certes une page de haute métaphysique que n'eût pas désavouée Aristote. Plotin nous y dépeint parfaitement la nature de l'intellect divin, pensée de la pensée, vision voyante (ὅρασις ὁρῶσα), comprenant à la fois l'objet et le sujet dans la perfection de son essence éternelle.

Quelque parfaite qu'elle soit, l'intelligence est cependant bien loin de réaliser ce qui, aux yeux de Plotin, constitue la perfection suprême, à savoir l'absolue simplicité. La multiplicité subsiste en elle; elle subsiste dans la distinction sinon réelle, au moins logique, du sujet et de l'objet, du moi divin en tant que pensant et du moi divin en tant que pensé ; elle subsiste dans l'objet même, qui est le monde intelligible formé de la somme des idées éternelles, lesquelles sont distinctes les unes des autres (5), quoique parfaitement unies entre elles. L'intelligence n'est donc

(1) Ennéade III, VII, 5 ; *οὐ δ' ἄρα οὐ δὲ πρότερον αὐτῷ οὐ δ' ἔτι ὕστερον λαβεῖν ἔχεις.*
(2) Ennéade III, VII, 3.
(3) Ennéade III, VII, 10 ; *αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ.*
(4) Ennéade V, III, 5.
(5) *Voyez* ci-dessus pag. 12.

qu'un dieu multiple (πολὺς οὗτος ὁ θεός) (1). Comme telle, elle implique l'existence au-dessus d'elle d'une unité supérieure. C'est de cette unité, dernier terme de la métaphysique Plotinienne, que nous allons nous occuper.

§ 3. — L'un suprême.

Les efforts de l'analyse conduisent Plotin à la conception d'un Dieu premier, qu'il nomme tour à tour l'un (τὸ ἕν), l'absolu (τὸ αὐτάρκες), le bien (τἀγαθόν), le simple (τὸ ἁπλοῦν), mais qui, à vrai dire, est ineffable. « Ce qui est au-dessus de tout, » lisons-nous dans les *Ennéades*, « même au-dessus de l'auguste intelligence, n'a véritablement pas de nom ; tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est aucune chose ; on ne peut lui donner aucune dénomination, puisqu'on ne peut rien affirmer de lui et qu'on ne saurait le connaître ni par le savoir ni par la pensée (2). »

Ce qui caractérise cette hypostase première, c'est son indivisible unité, pure de toute détermination et ne possédant aucun attribut. Ni l'intelligence, ni la vie, ni la pensée, ni la conscience ne lui appartiennent ; elle n'est ni forme ni essence. Principe vide et solitaire de toutes choses, elle n'en est aucune (3). L'élimination alexandrine nous a ramenés, on le voit, au devenir (τὸ γίγνεσθαι) d'Héraclite, à l'être purement abstrait (τὸ ὄν) des Éléates. La crainte chimérique d'introduire la multiplicité dans l'un a conduit Plotin au néant.

Voici les termes qu'emploie l'auteur des *Ennéades* pour développer sa triste doctrine : « Comme l'essence engendrée est une forme (εἶδος), il est nécessaire que l'un n'ait pas de forme. N'ayant pas de forme, il ne peut être essence, car l'essence doit être quelque chose de déterminé. Or, l'un ne saurait être conçu

(1) Ennéade V, VI, 1, 4.
(2) Ennéade V, III, 13 ; V, III, 3 ; οὔτε ὄνομα αὐτῷ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ.
(3) Ennéade III, VIII, 9 ; τί δὴ ὄν ; δύναμις τῶν πάντων.

comme étant quelque chose de déterminé, car alors il ne serait plus principe (1)... On ne peut pas dire de ce principe premier qu'il pense, car, s'il pensait, il posséderait un attribut; par suite, au lieu d'occuper le premier rang, il n'occuperait que le second; au lieu d'être un, il serait multiple (2)... L'un n'a pas conscience de lui-même; il n'est pas dualité, ou plutôt il n'est pas multiple comme la pensée qui suppose, outre l'intelligence, un troisième terme, l'intelligible (3).

... La vie n'appartient pas au bien; elle en provient seulement (4); le bien est supérieur à la vie, plus beau, plus vénérable encore que la vie, quoiqu'il ait donné la vie à toutes choses (4). »

Comme ces dernières lignes le prouvent, c'est de son Dieu abstrait, entité inconsciente et indéterminée, que Plotin, par une contradiction étrange, a fait la source de tous les êtres. « L'un, lisons-nous dans les *Ennéades*, règne partout : c'est de lui que tout part; c'est vers lui que tout tend. Tout les êtres ont en lui leur principe et leur fin; ce n'est qu'en lui qu'ils trouvent le bien; ce n'est que par lui qu'ils subsistent (5). »

Disons quelques mots de l'un considéré comme principe de toutes choses, sans anticiper toutefois sur le chapitre de la cosmologie.

La métaphysique spiritualiste, confirmant en cela la voix du sens commun, professe que l'Être suprême doit posséder éminemment toutes les perfections qu'il communique à des degrés divers à ses créatures. Le chef de l'école d'Alexandrie ne partage point cet avis; à ses yeux, « il n'est pas nécessaire qu'un principe possède lui-même ce qu'il donne (6). » Il suffit, dit-il, pour expliquer la génération des êtres, « de considérer celui qui

(1) Ennéade V, V, 6; *ὡρισμένον οὐκ ἔστι λαβεῖν, οὔτε γὰρ ἀρχή.*

(2) Ennéade V, VI, 2.

(3) Ennéade VI, VII, 41.

(4) Ennéade VI, VII, 17.

(5) Ennéade VI, II. 11; *Τὸ Ἓν ἔστι τὸ ἀφ'οὗ, καὶ τὸ εἰς ὃ καὶ ἄρχεται ἀπὸ τοῦ Ἕν, καὶ σπεύδει εἰς τὸ Ἕν.*

(6) Ennéade VI, VII, 17; *οὐκ ἀνάγκη ὅτι δίδωσι, τοῦτο ἔχειν,*

donne comme supérieur, celui qui reçoit comme inférieur (1). » Partant de ces données, Plotin cherche à expliquer comment, sans se multiplier, sans sortir de lui-même, l'un peut être la source de l'universalité des choses. « Qu'on se représente la clarté répandue au loin et partant d'une unité lumineuse qui demeure en elle-même. La clarté répandue est l'image, et la source dont elle sort est la lumière véritable (2). » Ailleurs il compare l'un premier à la vie circulant dans un grand arbre, ou à une source se donnant à tous les fleuves sans être épuisée (3). Ces explications plus poétiques que philosophiques nous prouvent que la doctrine cosmologique du néoplatonisme sera l'émanatisme, doctrine désastreuse dont le panthéisme est l'inévitable issue.

Il reste, dans la théologie de Plotin, un point à éclaircir. L'un créateur produit-il volontairement, ou obéit-il aux lois d'une aveugle nécessité? La réponse à cette question ne saurait être douteuse. La liberté est incompatible avec l'inconscience et la privation de la pensée, et, par le fait même, le Dieu premier de Plotin ne saurait agir qu'involontairement. L'auteur des *Ennéades* est du reste explicite à cet égard : « C'est sans consentement, dit-il, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement que l'un produit l'hypostase qui tient le second rang (4)... Pouvoir faire le contraire de ce qu'on fait n'est pas une preuve de force, mais de faiblesse (5). » Il était *nécessaire*, dit-il encore, « qu'il y eût une nature inférieure au monde intelligible qui, étant parfait, ne pouvait être le dernier degré de l'existence (6). »

Terminons ici ce chapitre. Puisant d'une part aux sources grecques, la théologie Alexandrine réunit dans sa trinité l'unité de Parménide, l'intelligence d'Aristote, l'âme des stoïciens; s'ins-

(1) Ennéade VI, VII, 17; *ἀλλα δεῖ τὸ διδον μείζον νόμιζειν, τὸ δὲ διδόμενον, ἔλαττον τού διδόντος.*
(2) Ennéade VI, VIII, 18.
(3) *Voyez* Ennéade III, VIII, 8.
(4) Ennéade V, I, 4.
(5) Ennéade VI, VIII, 21.
(6) Ennéade III. II, 2; II, IX, 3, 4.

pirant d'autre part des idées orientales, elle mêle aux conceptions platoniciennes la doctrine de l'émanation. Synthèse plus brillante que solide, elle est l'œuvre d'un éclectisme mal étayé qui, en voulant tout concilier, n'aboutit le plus souvent qu'à de révoltantes inconséquences.

CHAPITRE III.

COSMOLOGIE.

« Dans l'univers la vie ressemble à une ligne immense où chaque être occupe un point, engendrant l'être qui suit, engendré par celui qui précède. »
ENNÉADE V, II, 2.

§ 1er. — De l'origine et de la formation du monde.

L'âme universelle, qui est chargée de l'opération démiurgique, peut être considérée tour à tour en regard de l'intelligence qu'elle contemple et du monde qu'elle produit. De là, dans la cosmologie de Plotin, une distinction entre la faculté contemplative et la faculté démiurgique de l'âme, ou, pour parler le langage alexandrin, entre l'âme supérieure (ψύχη ἡ κρέιττων) et la puissance naturelle ou génératrice (ἡ δύναμις φύσικη καὶ γέννητικη).

L'âme supérieure, dit Plotin, est une ***raison***, c'est-à-dire une vie rationnelle tranquille (1). Tournée vers le monde intelligible, elle y contemple les essences, les idées, les formes, types premiers des êtres. Ces modèles éternels sur lesquels doit se copier l'univers, elle les transmet, « en la façonnant et l'illuminant, » à l'âme génératrice (2), au sein de laquelle ils se développent en puissances vitales, ***en raisons séminales*** (σπερμάτικοι λόγοι), et

(1) Ennéade III, II, 16; ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῆ ἔχουσαν.
(2) Ennéade II, III, 17.

deviennent des forces aveugles dont l'unique fonction est de produire (1).

Dès lors commence la procession infinie des êtres (πρόοδος). Par l'expansion et le rayonnement de ses puissances, l'âme répand la vie dans le monde, semblable à une lumière qui s'affaiblit par degrés et qui, arrivée au terme de son émission, n'est plus que l'ombre de la clarté primitive (2).

Ces paroles, expression fidèle de la pensée de Plotin, peuvent paraître obscures; elles nous donnent néanmoins la clef de toute la cosmologie Alexandrine. Sous le voile poétique qui les recouvre, nous retrouvons la doctrine de l'émanation et celle de la déchéance successive des êtres, ces dogmes fondamentaux du néoplatonisme.

« Les êtres, dit Plotin, procèdent du premier au dernier (3). » A mesure que l'on descend l'échelle de la création, à mesure que l'on s'éloigne de Dieu, les créatures deviennent de plus en plus imparfaites et participent de moins en moins à la puissance et à l'intelligence divines. Telle est la loi générale des émanations, loi que l'auteur des *Ennéades* a formulée en ces termes : « Il faut que l'être produit, sans différer en nature de l'être producteur, soit plus faible que lui (4) » (ὁμογενὲς μὲν γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον δε).

A côté de ce principe qui exprime la condition de la production, vient s'en ranger un autre qui nous en montre la nécessité. « Tout être achevé engendre (5) », dit Plotin. (πάντα ἤδη τέλεια γεννᾷ). Arrivé à la perfection dont sa nature est susceptible, il rayonne à l'extérieur, et produit par cette irradiation un être nouveau, image (εἴδωλον) affaiblie de lui-même.

C'est à la lumière de ces deux lois que s'éclaircit la ténébreuse cosmologie du chef de l'école d'Alexandrie.

De l'âme génératrice, ce monde de la vie d'où tous les êtres

(1) Ennéade II, III, 17.
(2) Ennéade IV, III, 9.
(3) Ennéade V, II, 2; πρόεισιν οὖν ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον.
(4) Ennéade III, V, 3.
(5) Ennéade V, I, 6.

doivent tirer leur existence, procèdent successivement trois images : l'âme raisonnable, l'âme sensible et l'âme végétative. « Quand l'âme génératrice passe dans l'homme, dit Plotin, elle y crée une image d'elle-même : l'âme raisonnable ; si elle passe dans la brute, elle y forme une autre image d'elle-même : l'âme sensitive; si elle passe dans la plante, elle y forme une autre image encore : l'âme végétative (1). » Ainsi, la pensée, la sensation et la vie, voilà les trois échelons que parcourt l'âme génératrice ; voilà la voie hiérarchique de la procession des êtres.

Mais comprenons-nous bien. Les trois âmes dont nous venons de parler ne sont pas trois principes substantiellement distincts ; c'est le même principe apparaissant sous des faces diverses dans diverses catégories d'êtres, et qui, lorsqu'il ne manifeste pas *actuellement* tous les attributs de sa nature à la fois pensante, sentante et vivante, les possède néanmoins toujours *en puissance* (2). Nul doute n'est permis à cet égard. En vingt endroits de son ouvrage, Plotin se plaît à répéter « qu'une seule et même vie contient la sphère entière, que toutes les choses qui sont dans cette sphère se ramènent donc à une vie unique, et que toutes les âmes forment une âme qui est une (3). » Cette unité du principe animique affirmée par l'auteur des *Ennéades* mène, remarquons-le, à de déplorables conséquences. Elle implique, au moins pour une même catégorie d'êtres, la participation de tous les individus à une même vie, à une même pensée s'il s'agit de l'humanité. Que doit devenir, dans ce naufrage de la personnalité, la liberté morale? Ce qu'elle devient dans tout système panthéistique : un mot vide de sens.

La doctrine de la procession des êtres qui, comme nous l'avons vu, proclame la constante supériorité du producteur sur le produit, et a ainsi pour effet d'éloigner de plus en plus les créatures de la source divine de toute perfection, trouve un correctif dans la théorie de l'aspiration universelle (ἐπιστροφή).

(1) Ennéade V, II, 2.
(2) Ennéade VI, VII, 9.
(3) Ennéade VI, V, 7.

Reproduisant la pensée d'Aristote, Plòtin prétend que tous les êtres, quelque degré de l'échelle qu'ils occupent, font effort pour se ramener à Dieu et s'unir à leur principe. « Tout, lisons-nous dans les *Ennéades*, dérive de la contemplation; tout y retourne. C'est à la contemplation qu'aspirent la pensée discursive et, au-dessous d'elle, la sensation, qui, toutes deux, ont pour fin la connaissance.... Il est clair d'ailleurs que, puisque les êtres intelligibles se livrent à la contemplation, tous les autres êtres doivent y aspirer; car le principe des êtres est aussi leur fin.... La contemplation s'élève par degrés, de la nature à l'âme, de l'âme à l'intelligence, et la pensée y devient de plus en plus intime, de plus en plus unie à celui qui pense (1). La pratique a pour fin la contemplation...; c'est toujours en vue du *bien* qu'on agit : or, comme on ne peut posséder le *bien* que par l'âme, l'action nous ramène encore à la contemplation (2). » Semblable à la Νόησις Νοήσεως du Stagirite, le Dieu suprême de la trinité Alexandrine attire donc à lui tous les êtres; il meut comme désirable et intelligible, et, cause efficiente de toutes choses, il en est aussi cause finale.

En traitant jusqu'ici de l'origine du monde, nous n'avons considéré celui-ci que dans sa partie dynamique. Il nous reste à examiner la doctrine de Plotin sur le principe inerte des choses, sur ce que la philosophie ancienne appelait *la matière* (ἡ ὕλη).

Et d'abord qu'est-ce que la matière?

Le chef du néoplatonisme, s'élevant tout d'abord, comme il le dit lui-même (3), à la conception la plus simple et la plus abstraite de la matière, la définit : *l'infini et l'indéterminé* (τὸ ἄτελες καὶ ἄοριστον). Partout où l'on rencontre à un degré quelconque ce double caractère, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible, on pourra donc affirmer la présence du principe matériel.

(1) Ennéade III, VIII, 6-7.

(2) Ennéade III, VIII, 5; Ἡ πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας, ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι.. ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν.

(3) *Voyez* Ennéade II, IV, 2.

Ici se place la question de savoir s'il y a de l'indéterminé dans le monde intelligible. A cette question, Plotin n'hésite pas à répondre par l'affirmative. « Les idées, dit-il, ont nécessairement quelque chose de commun, puisqu'elles sont multiples, et quelque chose de propre, puisqu'elles diffèrent les unes des autres. Or le propre (τὸ ἴδιον) de chaque idée, la différence qui la sépare des autres, *c'est sa forme particulière* (μόρφη). Mais la forme suppose un sujet qui la reçoive; il y a donc toujours une matière qui reçoit la forme : il y a toujours un sujet (1). » Qu'on se garde toutefois de confondre cette matière intelligible avec la matière corporelle : « la matière intelligible est éternelle, universelle, immuable, et ne change jamais de forme (2). »

On voit que la *matière des idées* n'est, pour l'auteur des *Ennéades*, autre chose que *l'idée de la matière* que, par un étrange abus de l'abstraction, il a introduite dans le monde des essences. Notre philosophe n'a pas compris qu'il ne saurait y avoir de type premier de l'indéterminé, vu que l'indéterminé n'est que la simple négation d'une réalité ultérieure.

Occupons-nous maintenant de la matière sensible. Plotin la considère comme une simple potentialité, qui n'est rien encore, mais qui, par le fait même qu'elle n'est rien, peut tout devenir. « Elle ne saurait être un corps, dit-il, et nous ne lui attribuerons rien de ce qui tombe sous les sens, ni couleur, ni chaleur, ni froid, ni légèreté, ni pesanteur, ni densité (2)... Sa propriété (ἰδιότης) n'est pas autre chose que d'être ce qu'elle est; elle consiste dans une disposition à devenir les autres choses (ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα) (3)... La matière est les êtres en puissance : l'être de la matière n'est *que ce qui doit être* (τὸ μέλλον); il consiste dans ce qui sera (ὃ ἔσται)... La matière est donc le non-être... Elle est sans propriétés (4). » Cette matière ne participe pas des idées (5); elle ne fait que recevoir de l'âme universelle les raisons

(1) Ennéade II, IV, 4; ἔστιν ἀεὶ ἡ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη, ἔστιν ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον.
(2) Ennéade II, IV, 8.
(3) Ennéade II, IV, 9.
(4) Ennéade II, V, 5.
(5) Comme l'avait affirmé Platon.

séminales qui, en la pénétrant, font naître en elle la quantité, le nombre, la figure, et toutes les qualités propres aux êtres sensibles (1). Dans cette communication avec le principe vital, elle reste absolument stérile et n'ajoute rien à ce qu'on lui apporte ; elle ressemble à l'inféconde Rhéa de la mythologie, tandis que la raison séminale a de l'analogie avec Hermès (2).

Après avoir déterminé la nature de la matière, Plotin se demande comment l'esprit de l'homme peut en prendre connaissance. Fidèle à son principe que le connaissant doit être semblable au connu, il répond que l'indétermination de l'être ne peut être perçue que par l'indétermination de la pensée. « L'indéterminé, dit-il, doit être saisi par l'indéterminé... En voulant concevoir la matière d'une manière intellectuelle, l'intelligence arrive à un état qui est l'absence d'intelligence (ἄνοια), ou plutôt elle se forme de la matière une image *bâtarde*, illégitime (φαντασία νόθος καὶ οὐ γνήσια) (3). » Ces paroles obscures, on le voit, trahissent l'embarras de leur auteur, subissant comme malgré lui les conséquences de sa théorie sur la connaissance.

Mais d'où naît cette matière, potentialité indéterminée, réceptacle informe de tous les êtres ? Est-elle, comme la matière de Platon, un principe distinct de la force créatrice, ou n'en est-elle qu'une infime émanation ? Plotin adopte ce dernier avis : de même, dit-il, que les rayons lumineux, à mesure qu'ils s'éloignent de leur source, perdent de leur intensité, pour s'éteindre insensiblement dans l'ombre, de même les irradiations successives de l'âme universelle se condensent et s'obscurcissent graduellement, pour ne plus être, au terme du rayonnement, qu'une vague et confuse image de la clarté primitive. Cette image dernière de l'être universel qui est toutes choses en acte, c'est l'être indéterminé qui est toutes choses en puissance, en d'autres termes, c'est *la matière*.

Cette théorie Plotinienne sur l'origine du principe matériel

(1) Ennéade III, VI, 16.
(2) Ennéade III, VI, 19. *Voyez*, sur le mythe d'Hermès, Hérodote, II, 51.
(3) Ennéade II, IV, 10 ; *Ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον γνωσόμεθα.*

marque un progrès sensible dans l'histoire de la philosophie. En s'élevant à l'unité de la substance, elle détruit l'absurde dualisme qui, comme une source empoisonnée, avait corrompu les plus belles doctrines des philosophes grecs, de Platon et d'Aristote comme d'Anaxagore et des Pythagoriciens.

Malheureusement, il faut le dire, Plotin n'échappe au dualisme que pour tomber dans le panthéisme. Nous l'avons déjà entendu proclamer la nécessité de la création ; il va en proclamer l'éternité. « Il n'y a jamais eu de moment, dit-il, où l'univers ne fût pas animé, où son corps existât sans l'âme, où la matière subsistât sans la forme (1)... Si le monde n'a pas commencé, on doit croire que jamais il ne cessera non plus d'exister. Les éléments qui le composent ne s'usent pas comme le bois et d'autres choses de ce genre. Or, s'ils subsistent toujours, l'univers qu'ils forment doit aussi subsister toujours (2). » Ces paroles sont le couronnement de l'édifice panthéistique élevé par l'auteur des *Ennéades*.

Nous ne pouvons terminer ce paragraphe sans dire un mot des opinions de Plotin sur le temps et l'espace.

Pour connaître le temps, dit notre philosophe, il faut avoir conçu d'abord l'éternité dont il n'est que l'image (3). Qu'est-ce donc que l'éternité ? « On peut affirmer que l'éternité est Dieu qui se manifeste en soi dans son essence immuable, identique, dans la permanence de sa vie. L'éternité peut donc être définie : la vie qui est actuellement infinie puisqu'elle est universelle (4). »

Ainsi, pour Plotin, l'éternité ne se distingue pas de la divinité dont elle est l'inséparable attribut. Hâtons-nous de dire que cette notion est exacte et vraiment philosophique.

Nous ne pouvons décerner les mêmes éloges à la doctrine sur le temps. Plotin tend à attribuer au temps une existence substantielle, à le réaliser, à en faire le vaste réceptacle du mou-

(1) Ennéade V, I, 6

(2) Ennéade II, I, 4 ; Τό τε μήποτε ἄρξασθαι πίστιν τοῦ μέλλοντος ἔχει... οὐ γὰρ ἐκτρίβεται τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα. Μένοντων δ'ἀεὶ, καὶ τὸ πᾶν μένει.

(3) Ennéade III, VII, 1.

(4) Ennéade III, VII, 4.

vement universel. « Le temps, » lisons-nous dans les *Ennéades*, « *est ce dans quoi tout se meut* ou se repose avec ordre et uniformité (1);... *il existerait, quand même personne ne le mesurerait* (2). » Image changeante de l'éternité, il est caractérisé par la mobilité, la succession, le passage incessant de la puissance à l'acte (3), et est le *produit* de l'âme universelle qui l'a engendré par l'expansion de ses puissances. « Avant qu'il y eût antériorité ou postériorité, le temps, qui n'existait pas encore, reposait au sein de l'être même. Mais une nature active entre en mouvement et le temps entre en mouvement avec elle... L'âme universelle s'est rendue temporelle en engendrant le temps; puis a soumis son œuvre au temps, en embrassant dans *le temps toute l'existence et toutes les révolutions du monde.* Comme le monde se meut dans *l'âme universelle, qui est son lieu,* il se meut aussi dans le temps, que cette âme porte en elle (4). »

Les derniers mots de cette citation nous renseignent suffisamment sur l'opinion que Plotin se faisait de l'*espace.* D'après lui, l'espace est le *lieu universel* où tous les êtres sont contenus (5); il est, pour employer des expressions relativement modernes, l'*immensité de Dieu.* Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que cette théorie de l'espace est fausse, tout comme celle du temps. Ni l'espace ni le temps n'ont une existence distincte de celle des êtres dont ils sont la mesure. Vouloir les réaliser, c'est tomber dans d'inextricables erreurs qui, pour peu qu'on soit logique, mènent tout droit à la doctrine panthéistique dont Clarke s'est fait l'écho et qu'a si bien réfutée Leibniz (6).

(1) Ennéade III, VII, 12.
(2) Ennéade III, VII, 11; *ὁ χρόνος ἐν ᾧ τὰ ἄλλα κινεῖται, καὶ ἕστηκεν ὁμαλῶς καὶ τεταγμένως.*
(3) Ennéade III, VII, 10.
(4) Ennéade III, VII, 10; *Οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντὸς τόπος, ἡ ψυχὴ, καὶ ἐν τῷ ἐκείνης ἐκινεῖτο χρόνῳ.*
(5) Ennéade II, IV, 12; III, VI, 16-17.
(6) *Voyez,* dans le tome II de la Philosophie fondamentale de Balmès, des fragments de la Correspondance entre ces deux philosophes.

§ 2. — La Providence. — Optimisme.

Le titre de ce paragraphe étonnera peut-être le lecteur. Quelle place y a-t-il en effet pour la providence dans un système qui fait de la divinité une cause fatale et inintelligente, de l'univers un produit nécessaire et éternel de l'action divine? Mais la providence dont parle Plotin n'a avec la providence du spiritualisme qu'une analogie purement verbale; à bien prendre les choses, elle n'est qu'une dénomination abstraite, expression de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans le monde.

Ne nous y trompons donc point : la πρόνοια de l'école d'Alexandrie ne diffère point du *fatum* stoïcien, quoiqu'en ait pu dire l'auteur des *Énnéades*. Si, dans l'univers, tout s'enchaîne symétriquement; si tous les êtres conspirent avec amour vers un but unique; si, en un mot, *tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles* (1), c'est qu'il fallait qu'il en fût ainsi. La liberté et la bonté divines ne sont pour rien dans l'ordre universel; seule, la nécessité domine toutes choses.

On comprend qu'appliquées à l'ordre moral, de semblables théories le ruinent complètement. Hâtons-nous cependant de dire que Plotin a eu horreur de pousser la logique jusqu'à ce terme extrême et que, par une contradiction qui l'honore, il a maintenu intactes la liberté de l'homme et la notion du devoir.

Mais n'anticipons point et revenons à la cosmologie. Un des problèmes les plus obscurs que soulève la philosophie est certes celui de l'origine du mal. Insoluble pour le panthéiste, ne se simplifiant pour le dualiste qu'à la faveur d'une difficulté nouvelle, il ne s'éclaircit complètement qu'à la lumière du spiritualisme. La vérité de cette considération ressortira, croyons-nous, d'un examen consciencieux de la doctrine de Plotin.

Nous ramenons la théorie plotinienne sur l'origine du mal à

(1) Telle est la formule par laquelle Voltaire a résumé l'optimisme. *Voyez* le Roman de Candide.

trois chefs : 1° le mal métaphysique ; 2° le mal physique ; 3° le mal moral.

Disons d'abord que Plotin nous semble avoir parfaitement saisi le véritable caractère du mal métaphysique, qui, n'étant que la négation d'une perfection ultérieure, n'a par lui-même aucune réalité. « Pour mieux déterminer le mal, » dit-il, « on peut se le représenter comme le manque de mesure par rapport à la mesure, comme l'indétermination par rapport au terme, comme le manque de forme par rapport à ce qui se suffit à soi-même (1). Le mal n'est qu'un défaut de bien (ἔλλειψις τὰγαθοῦ) (2). » L'auteur des *Ennéades*, on le voit, a su éviter ici l'écueil ordinaire de la philosophie grecque, la réalisation d'abstractions ; par sa théorie à la fois neuve et profonde, il a fermé tout retour au dualisme, en même temps qu'il s'est fait le précurseur de saint Augustin et de Leibnitz (3).

Le mal métaphysique, d'après Plotin, est nécessaire et trouve sa raison dans la loi de l'émanation, qui veut que l'être producteur soit supérieur à l'être produit. « Le mal existe par l'éloignement du bien (τῇ ἐκβάσει τῇ παρ᾽ αὐτοῦ), ou, si on l'aime mieux, par l'effet de l'abaissement et de l'épuisement (4). » Nous aussi, philosophes spiritualistes, nous proclamons la nécessité du mal métaphysique, mais non pas en vertu de la loi imaginaire d'un système fictif : pour nous, l'existence du mal est la conséquence de la nature nécessairement finie et limitée de tout être tiré du néant. « Il n'y a rien dans l'univers, » dit Fénelon, « qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si opposés : d'un côté, le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage ; de l'autre côté, la marque du néant d'où il est tiré (5). »

Mais laissons-là le mal métaphysique pour examiner l'opinion de Plotin sur le mal physique et le mal moral.

(1) Ennéade I, VIII, 3.
(2) Ennéade III, II, 5.
(3) Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XI, 22, tom. II, pag. 302 de la traduction d'E. Saisset. Leibnitz, Théodicée, I, 20, édition Erdmann.
(4) Ennéade I, VIII, 7 ; ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει.
(5) De l'Existence de Dieu. Paris, Didot, 1857, pag. 96.

Plotin professe l'optimisme : à ses yeux, l'univers est le meilleur des mondes corporels ; il est beau, complet, harmonieux, et un heureux accord y règne entre les grandes parties comme entre les petites (1). « Chaque être y occupe la place qui lui convient, comme chaque corde de la lyre est fixée au lieu que lui assigne la nature des sons qu'elle doit rendre (2). » Mais, pour juger de la beauté et de l'harmonie du monde, il ne faut point s'arrêter à tel ou tel détail : il faut le considérer dans son ensemble. « Souvent ce qui est mauvais pour l'individu est bon pour le tout (2)... Celui qui blâme l'ensemble du monde, en n'en considérant que les parties, est donc injuste. On doit examiner les parties dans leur rapport avec l'ensemble, voir si elles sont en accord avec lui. Sinon, on ressemble à celui qui, dans tous les animaux, n'examinerait que le plus vil, et jugerait de l'homme par Thersite (3). »

Jusqu'ici, nous ne trouvons rien à redire à l'optimisme de Plotin. Nous pensons avec le fondateur du Néoplatonisme que le monde est beau et harmonieux dans son ensemble et que, pour détruire cette vérité, c'est en vain qu'on se prévaudrait de quelques irrégularités isolées que, faute de temps et de sagesse, on ne parvient point à ramener à l'unité de l'ordre universel (4). Mais l'auteur des *Ennéades* n'a pas su garder la mesure : dans son système sur l'origine du mal, l'exagération se mêle à la vérité. Tombant dans tous les égarements qu'un optimisme excessif entraîne à sa suite, il déclare que tout mal est l'occasion d'un bien, et qu'ainsi les plus grands fléaux qui frappent l'humanité ne sont, au fond, que des bienfaits de la nature. La guerre, avec toutes ses atrocités, n'est pour lui qu'un jeu d'enfants par lequel on prélude à la mort, c'est-à-dire à la délivrance. Les meurtres, les massacres, les prises de villes ne sont que des

(1) Ennéade III, II, 3.

(2) Ennéade III, II, 17; *ὥσπερ χορδῆς ἑκαστῆς εἰς τ' οἰκεῖον καὶ προσήκοντα τόπον ταττόμενης.*

(3) Ennéade III, II, 3.

(4) « Il faut juger de chaque partie par rapport au tout : toute autre vue est courte et trompeuse. » Fénelon, De l'Existence de Dieu, pag. 95.

changements de scènes et de personnages sur le grand théâtre de la vie. Les épidémies débarrassent l'espèce humaine d'un excès de population, et leurs victimes, en quittant la terre, ne font que devancer de bien peu le terme de la vieillesse, pour revenir ensuite, pleines de vigueur et de santé (1). « Mourir, » s'écrie Plotin, « c'est changer de corps comme l'acteur change d'habit, ou bien c'est déposer son corps comme, à la fin d'une pièce, l'acteur quitte son vêtement pour le reprendre plus tard avec son rôle (2). »

Mais il y a d'autres maux que la mort. Que faut-il penser de la pauvreté, de la misère, des maladies? Tous ces prétendus maux, répond Plotin, sont « sans importance pour les bons et ils sont utiles aux méchants » (3). D'ailleurs, ce qu'ils atteignent en nous, ce n'est pas l'homme véritable, ce n'est que l'homme extérieur, le personnage. L'âme intérieure (ἡ ἔνδον ψυχή) ne s'afflige pas au sujet de ces vétilles ; sa vie à elle est avec Dieu : il n'y a de pensée réelle, substantielle, que la pensée de l'Éternel ; il n'y a d'action véritable que l'accomplissement du devoir. « Le devoir seul est vrai, le mal n'est rien (4)... Le sage conserve dans son sein le flambeau qui l'éclaire, malgré le vent qui souffle au dehors et la tempête qui mugit (5). »

Telle est la doctrine de notre philosophe sur le mal physique. On voit qu'elle aboutit à l'optimisme le plus rigoureux et que, dans le but de justifier la providence, elle va jusqu'à supprimer complètement un des termes du problème qu'elle était appelée à résoudre.

C'eût été rompre trop visiblement avec le sens commun que d'appliquer une semblable théorie au mal moral. L'injustice et l'impiété ne sauraient être des biens ou, tout au moins, des

(1) *Voyez* Ennéade III, II, 15.

(2) Ennéade III, II, 15; τὸ ἀποθανεῖν ἀλλαγή ἐστι σώματος, ὥσπερ ἐσθῆτος ἐν σκηνῇ, ἢ καί τινες ἀποθέσεις σώματος, ὥσπερ ἐκεῖ ἔξοδος ἐκ τῆς σκηνῆς, εἰς ὕστερον πάλιν.

(3) Ennéade III, II, 15.

(4) Ennéade III, II, 15.

(5) Ennéade I, IV, 8; οἷον ἐν λαμπτῆρι φῶς, πολλοῦ ἔξωθεν πνέοντος, ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι.

choses indifférentes, elles qui portent le désordre et la maladie, non plus dans l'homme extérieur, dans l'enveloppe corporelle, mais dans la plus noble partie de notre être, dans l'âme. Une autre explication devenait ici nécessaire. Voyons comment va s'y prendre le philosophe alexandrin.

Plotin ne pouvait, à moins de détruire la perfection divine, rendre Dieu responsable du mal moral qui couvre le monde; d'un autre côté, la logique de son système émanatiste le conduisait à nier la liberté humaine et à réduire l'homme à n'être plus qu'un aveugle ressort de la machine universelle. Dans une pareille situation, le mal moral était et devait rester inexplicable. Le philosophe le comprit et leva la difficulté par une contradiction : rendant à l'homne la liberté que son émanatisme lui déniait, il déclare « que ce n'est pas à la providence qu'il faut demander raison de la méchanceté des âmes; il n'en faut chercher la cause que dans les déterminations volontaires de ces âmes (1). L'impiété provient des hommes; il ne faut pas accuser la constitution de l'univers parce que quelques âmes ne sont pas heureuses; il faut accuser plutôt leur faiblesse, qui les empêche de lutter courageusement dans la carrière où des prix sont proposés à la vertu (2). » Ces considérations sont fort justes et font parfaitement la part de la responsabilité humaine. Malheureusement, on dirait que Plotin aime à s'infliger à lui-même des démentis. Une contradiction avait sauvé la liberté; une contradiction nouvelle va la détruire. Qu'on en juge.

Une des objections les plus puissantes qu'on puisse faire à l'optimisme se tire de l'inégalité des conditions et de l'injustice qui semble présider à la distribution des rôles dans l'univers. Pour y répondre, l'auteur des *Ennéades* invoque la doctrine de la métempsycose : « Il faut », dit-il, « tenir compte des périodes passées en même temps que de l'avenir, afin d'y voir s'exercer la justice distributive de la divinité. Elle fait esclaves ceux qui

(1) Ennéade III, II, 7.

(2) Ennéade III, II, 5; *οὐκ αἰτιατέον τὸν τόπον ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἀδυναμίας, οὐ δυνηθείσας καλῶς ἐναγωνίσασθαι.*

ont été maîtres dans une vie antérieure, s'ils ont abusé de leur pouvoir. Ceux qui ont tué sont tués à leur tour; celui qui commet l'homicide ***agit injustement, mais celui qui en est victime souffre justement.*** Celui qui a tué sa mère sera tué par son fils. Celui qui a violé une femme deviendra femme pour être violé à son tour (1). » Ces paroles qui, si elles n'étaient déplorables, seraient ridicules, battent évidemment en brèche le dogme de la liberté. Si les actions des générations futures sont fatalement déterminées par celles des générations passées, que deviennent l'initiative personnelle et la responsabilité?

§ 3. — Doctrine de Plotin sur l'Astrologie et la Magie.

Plotin, après Cicéron et Lucien (2), a combattu l'astrologie judiciaire. S'élevant au-dessus des absurdes préjugés de son temps, il a couvert de ridicule ceux qui prétendaient que les planètes produisent la pauvreté et la richesse, la beauté et la laideur, les vices et les vertus. « Les astres », dit-il, « sont animés ou inanimés. Inanimés, ils se borneront à modifier la nature de notre corps; mais je ne pourrais comprendre comment ils pourraient rendre les uns savants, les autres ignorants. S'ils sont animés, que leur avons-nous fait pour qu'ils veuillent nous nuire? (3) ». « La beauté et la laideur des enfants », dit-il ailleurs, « proviennent évidemment de leurs parents et non du cours des astres : d'ailleurs, il est probable qu'il naît au même moment une foule d'hommes et d'autres animaux; ils devraient donc tous avoir la même nature, puisqu'ils sont tous nés sous la même étoile (4). »

Mais si notre philosophe s'est refusé à faire des astres les

(1) Ennéade III, II, 13.
(2) Cicéron, *de Divinatione*. Lucien, *de Astrologia*.
(3) Ennéade II, III, 2.
(4) Ennéade III, I, 5; *ἅμα τε ζῶα τὰ παντοδαπὰ καὶ ἀνθρώπος ἅμα γίνεσθαι. Ὅις ἅπασιν ἐχρῆν τὰ αὐτὰ εἶναι, οἷς ἡ αὐτὴ χέσις.*

causes des biens et des maux, il leur a, du moins, laissé d'importantes prérogatives. S'il fallait l'en croire, les astres indiqueraient les événements futurs et exerceraient une influence physique et sympathique sur la partie irrationnelle de l'homme. Entrons ici dans quelques détails.

Nous l'avons déjà vu : une idée générale domine toute la cosmologie alexandrine : c'est l'idée d'ordre et de parfaite harmonie entre toutes les parties de l'immense univers. « Tout », dit Plotin, « est un et forme un harmonieux ensemble (τὸ πᾶν ἓν καὶ μία ἁρμονία) (1)... Toutes choses sont coordonnées, dépendent mutuellement les unes des autres et conspirent vers un but unique (σύμπνοια μία) (2). » C'est cette idée qui a guidé l'auteur des *Ennéades* dans l'exposition de sa doctrine astrologique.

Si tout, dans le monde, participe à une même vie et se meut d'un même mouvement; si rien ne peut y arriver à une des parties sans que les autres parties s'en ressentent, il faut admettre qu'en général chaque phénomène est le signe d'un autre phénomène et qu'en particulier les révolutions planétaires sont des indices certains des révolutions terrestres. Écoutons le fondateur du néoplatonisme : « Reconnaissons que les astres ressemblent à des lettres qui seraient tracées à chaque instant dans le ciel ou qui, après y avoir été tracées, seraient sans cesse en mouvement, de telle sorte que, tout en remplissant une autre fonction dans l'univers, ils auraient cependant une signification (σημάσια), et que, sans avoir de commerce avec nous, ils nous annonceraient l'avenir par accident (κατὰ συμβεβηκὸς σημαίνειν), *comme les oiseaux l'annoncent aux augures* (3). »

Ces derniers mots nous prouvent que Plotin était aussi conduit par son système à justifier l'art augural et toutes les sottes pratiques qui s'y rattachent. « C'est en vertu de la coordination des parties de l'univers », lisons-nous dans les *Ennéades*, « que les oiseaux fournissent des auspices, que les autres animaux

(1) Ennéade II, III, 3.
(2) Ennéade II, III, 7.
(3) Ennéade II, III, 3.

nous donnent des présages (1). » De semblables théories durent être accueillies avec enthousiasme par Jamblique et ses successeurs, qui consacrèrent tous leurs efforts à restaurer le polythéisme et à le mettre d'accord avec la philosophie.

C'est encore sur l'idée de la correspondance et de l'harmonie universelles qu'est édifiée la doctrine magique de Plotin. L'univers, dit notre auteur, est comme une lyre dont il suffit de faire vibrer une corde pour ébranler tout le système (2). C'est de cette sympathie que résulte l'efficacité de l'art d'inspirer de l'amour en employant les enchantements. « Les magiciens rapprochent les natures qui ont un amour inné les unes pour les autres; ils unissent une âme à une âme comme on marie des plantes éloignées. En employant des figures qui ont des vertus propres, en prenant certaines attitudes, ils attirent à eux sans bruit les puissances des autres êtres et les font conspirer à l'unité, d'autant plus facilement qu'ils sont eux-mêmes dans l'unité (3). » Tous les êtres, continue Plotin, dont nous résumerons ici les paroles, éprouvent, en vertu de leur nature, des attractions et des répulsions réciproques. C'est de ces attractions, et de ces répulsions que l'art magique tire toute sa puissance; ce sont elles qui expliquent la vertu des talismans, des invocations, des chants, des paroles, des attitudes. Tout ce qui, dans le monde, est corps ou entre en contact avec le corps est sujet aux influences magiques. *Seule, l'âme, retirée en elle-même et livrée à la contemplation, en brave les séductions* (4).

C'est parce que les astres participent à ce mouvement attractif et répulsif des êtres qu'ils exercent sur la nature humaine une influence sympathique. « Le cours des astres agit en modifiant de différentes manières les êtres terrestres, dont il modifie non-seulement les corps, mais encore les âmes (5). »

Mais qu'on ne s'y méprenne pas : cette action des astres est

(1) Ennéade II, III, 7.
(2) *Voyez* Ennéade IV, IV, 41.
(3) Ennéade IV, IV, 40.
(4) *Voyez* Ennéade IV, IV, 41, 42, 43, 44.
(5) Ennéade IV, IV, 31 ; *οὐ μόνον τοῖς σώμασι, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς διαθέσεσι.*

la conséquence de leur essence et ne comporte chez eux ni délibération ni liberté ; elle ressemble à une irradiation (1). Invoquer les *dieux célestes* et prétendre par là en obtenir des faveurs particulières, indépendantes de l'ordre immuable du monde, *c'est tomber dans la superstition et le mensonge* (2).

On le voit : sans rejeter absolument l'astrologie et la magie, Plotin réduit l'une de ces sciences à constater la coïncidence des causes célestes et terrestres de l'univers, et l'autre à reconnaître l'affinité sympathique de toutes choses dans un monde plein d'unité et d'harmonie. « Quant à la théurgie, » dit M. Vacherot, « l'auteur des *Ennéades* ne la nomme jamais ; il ne croit, en fait d'opérations supérieures de l'âme, qu'à la vertu de la contemplation pure, pour parvenir à Dieu (3). » Les successeurs de Plotin ne conserveront pas la modération du fondateur de leur école ; ils donneront pleine carrière aux rêveries de leur illuminisme, et croiront encore être philosophes alors qu'ils ne seront plus que théurges et devins.

(1) Ennéade IV, IV, 13.
(2) Ennéade IV, IV, 42.
(3) Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. II, pag. 108.

CHAPITRE IV.

PSYCHOLOGIE.

« L'étude de l'âme a, entre autres avantages, celui de nous faire connaître deux espèces de choses : celles dont elle est le principe et celles dont elle procède elle-même. »
PLOTIN, Ennéade IV, III, 1.

« La doctrine des Alexandrins sur l'homme, » dit M. Vacherot, « est en parfaite conformité avec leur philosophie générale. Dans le système de l'unité, l'homme, comme tout être de l'univers, est un microcosme dans lequel l'analyse peut retrouver tous les principes du monde sensible et du monde intelligible, depuis la matière jusqu'à Dieu (1). » Ces quelques lignes de l'éminent critique nous donnent une idée générale de ce que sera la psychologie de Plotin, à savoir la reproduction, dans un cadre plus restreint, des théories cosmologiques et théologiques que nous venons d'exposer. Dans ce chapitre, nous traiterons successivement de la descente de l'âme, de son union avec le corps, de son immortalité.

§ 1er. — De la descente de l'âme.

Les âmes individuelles, d'après Plotin, ont toujours existé. Éternellement engendrées par l'âme universelle, elles subsistent au sein de celle-ci jusqu'à ce que le désir les prenne de se faire une vie particulière et de descendre dans un corps. Tant qu'elles sont là-haut, elles se nourrissent de la contemplation des intel-

(1) Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. III, pag. 350.

ligibles et partagent avec l'âme universelle l'administration du monde. « A l'abri de toute souffrance, elles ressemblent à des rois qui, collègues du grand roi de l'univers, partageraient avec lui le gouvernement sans descendre eux-mêmes de leurs trônes, sans cesser d'occuper une place aussi élevée que lui (1). » Dans cet heureux état, elles n'ont pas besoin d'employer le raisonnement pour parvenir à la connaissance de la vérité ; celle-ci s'offre à elles dans une intuition claire et constante ; « elles n'ont pas recours non plus à la parole, comme le font les âmes qui sont ici-bas, par suite de leurs besoins et de leurs incertitudes. Elles agissent avec ordre et conformément à la nature, sans délibérer. Elles se connaissent les unes les autres par une simple vue, comme il nous arrive ici-bas de connaître nos semblables sans qu'ils nous parlent et par la seule vertu du regard (2). »

Mais cette situation ne se prolonge pas indéfiniment ; l'une avant, l'autre après, les âmes quittent la région de l'intelligible pour venir animer un corps mortel. Voici comment s'opère cette descente. Chaque âme a son heure ; lorsqu'elle est arrivée, un irrésistible instinct lui fait détourner son attention du monde intelligible pour la concentrer sur un corps individuel, soumis à l'action destructive de tous les autres êtres. « Dès lors, elle cesse de gouverner le tout pour administrer avec sollicitude une partie, dont le soin l'oblige à se mêler des choses extérieures, à n'être pas seulement présente dans le corps, mais à y pénétrer profondément... Enchaînée dans les liens du corps, elle est emprisonnée comme dans une caverne et obligée d'avoir recours aux sens, parce qu'elle ne peut d'abord faire usage de l'intelligence (3). »

(1) Ennéade IV, VIII, 4 ; οἷα οἱ βασιλεῖς τῷ πάντων κρατοῦντι συνόντες, συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες, οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων.

(2) Ennéade IV, III, 18 ; ποιοῦσαι δὲ ἐν τάξει καὶ κατὰ φύσιν ἕκαστα, οὐδ' ἂν συμβουλεύοιεν. γινώσκει δ' ἂν καὶ τὰ παρ' ἀλλήλων ἐν συνέσει.

(3) Ennéade IV, VIII, 4 ; εἴληπται οὖν πεσοῦσα, καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὖσα, καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργοῦσα, διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῷ ἐναργεῖν καταρχὰς, τεθάφθαι τε λέγεται, καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι.

Selon Plotin, les âmes ne descendent pas d'un bond sur la terre; elles tombent d'abord dans le premier ciel et y revêtent un corps dont le poids accélère leur chute et qu'elles quittent ensuite pour un corps plus terrestre (1). Ce dernier est tel ou tel, selon la nature à laquelle l'âme est devenue semblable par sa disposition (καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως). « Car, selon que l'âme est devenue semblable à la nature d'un homme ou à celle d'une brute, elle entre dans tel ou tel corps (2). »

Cette doctrine sur la descente des âmes ne mérite pas d'être l'objet d'un examen sérieux. Elle est l'œuvre de l'imagination se substituant à la raison et remplaçant par de chimériques romans les méditations de l'esprit philosophique.

En traitant de la cosmologie, nous avons prouvé, textes en main, que, d'après Plotin, tous les êtres participent à une même vie et n'ont entre eux qu'une seule âme. Ce que nous venons de dire de la psychologie plotinienne infirme ce que nous disions alors. Les quelques citations qu'on trouve dans les lignes qui précèdent nous montrent *les âmes individuelles* se séparant les unes des autres en même temps que de l'âme universelle pour aller communiquer *la vie et le mouvement à différents êtres*. Que faut-il penser de cette contradiction, et laquelle des deux doctrines contraires convient-il de considérer comme la véritable expression de la pensée du philosophe ? Telle est la double question que nous allons nous efforcer de résoudre.

Nous croyons tout d'abord que si Plotin s'est contredit, c'est qu'il a compris que les exigences de la morale s'accommodent mal de l'unité du principe animique, et que les idées de liberté, de responsabilité et de sanction ne sauraient survivre à la destruction de la personnalité. L'homme valait mieux que le système; l'auteur des *Ennéades* a préféré être illogique plutôt qu'immoral.

Quant à la question de savoir quelle est véritablement la pensée de Plotin, elle ne saurait, pour nous, faire l'objet d'un doute.

(1) *Voyez* Ennéade IV, III, 15.

(2) Ennéade IV, III, 12; ἐκεῖ γε ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ, φέρεται : ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῶον ἄλλη ἄλλο.



Conséquence directe de son émanatisme et base de toute sa cosmologie, le monopsychisme devait être la doctrine de prédilection de l'auteur des *Ennéades*. Aussi l'y voyons-nous revenir au milieu même des passages qui semblent le plus témoigner de sa croyance à l'individualité. « L'âme universelle », dit-il, « se donne à la multitude des âmes particulières et, en même temps, elle ne se donne pas; *elle peut se donner à toutes à la fois et n'être séparée d'aucune;* de cette manière, son essence reste identique tout en étant présente à une multitude d'âmes (1)... Quand nous portons nos regards hors de celui dont nous dépendons, nous ne reconnaissons plus que nous sommes une unité : nous ressemblons alors à une pluralité de visages qui formeraient une pluralité, vus de l'extérieur, mais qui, à l'intérieur, ne formeraient qu'un seul être. Si l'un de ces visages pouvait se retourner, *il verrait qu'il est lui-même Dieu*, qu'il est l'être universel... Tous ensemble nous ne formons qu'une seule unité (2). » Ces quelques lignes démontrent suffisamment notre thèse.

§ 2. — De l'union de l'âme et du corps.

Les âmes, nous l'avons vu, descendent ici-bas en vertu de la loi commune à laquelle elles sont soumises. Cette descente les prive du bonheur dont elles jouissaient au sein du monde intelligible et les expose aux déplorables influences du monde corporel; mais, d'un autre côté, elle leur donne l'occasion de manifester leurs puissances et de développer des facultés qui, sans cela, sommeilleraient éternellement sans jamais passer à l'acte. « L'âme, » lisons-nous dans les *Ennéades*, « ignorerait elle-même ce qu'elle possède, si ses facultés ne se manifestaient par la procession; car c'est l'acte qui, partout, manifeste la puissance » (ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔνδειξε) (3).

(1) Ennéade IV, IX, 5; δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος, καὶ οὐ δοῦσαν. ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν, καὶ μένειν μία.

(2) Ennéade VI, V, 7; πάντα ἄρα ἐσμὲν ἕν... Ἐι τις ἐπιστραφῆναι δύναιτο, θεόν τε καὶ αὐτον καὶ τὸ πᾶν ὄψεται.

(3) Ennéade IV, VIII, 5.

Quelles sont donc ces facultés que son union avec le corps permet à l'âme de faire passer de la puissance à l'acte? Ce sont *la raison et la nature animale*. Entrons ici dans quelques détails.

Qu'on se garde bien, dit Plotin, de confondre la *raison* avec l'*intelligence*. L'intelligence est l'aperception claire et intuitive de la vérité, tandis que la raison est le procédé lent et laborieux qu'emploie, pour la découvrir, un esprit incertain. Tant que notre âme est là-haut, nous ne raisonnons point, nous ne sommes *qu'intelligence*. « L'âme ne raisonne que quand elle est embarrassée et affaiblie; car avoir besoin de raisonner pour arriver à une connaissance complète trahit toujours l'affaiblissement de l'intelligence (1). » En parlant de la théorie de la connaissance, nous avons suffisamment insisté sur la nature respective de l'intelligence et de la faculté raisonnable pour que nous soyons dispensé de nous livrer ici à de plus longues considérations.

Que faut-il entendre maintenant par la nature animale? La nature animale, répond Plotin, est l'acte naturel de l'âme raisonnable et concourt avec elle à former l'homme (2). En vertu des lois de la procession, l'âme raisonnable engendre une image d'elle-même, une âme inférieure, siége de la vie et réceptacle des sensations. « L'âme raisonnable façonne dans le corps une forme à sa ressemblance; elle produit ainsi une autre image de l'homme, comme le peintre lui-même fait une image du corps : elle produit, je le répète, un homme inférieur, qui possède la forme de l'homme, ses raisons, ses mœurs, ses facultés, mais d'une manière imparfaite, parce qu'il n'est pas le premier homme (3). » Tandis que l'âme raisonnable est impassible et indivisible, l'âme animale se ressent des passions du corps et devient divisible par rapport aux organes qu'elle met en mouvement : « car si l'âme était absolument une, essentiellement indivisible en elle-même, elle ne pourrait, en pénétrant le corps, l'animer tout entier, elle laisserait sans vie toute la masse de

(1) Ennéade IV, III, 18; ἐλάττωσις γὰρ νοῦ.
(2) Ennéade I, I, 10.
(3) Ennéade VI, VII, 5.

l'animal (1). » Est-il besoin de faire remarquer que cette prétendue divisibilité n'en est, à proprement parler, pas une, et qu'elle implique simplement la possibilité de la présence de l'âme en plusieurs endroits à la fois?

Ainsi, d'après l'auteur des *Ennéades*, l'âme réunit en elle trois facultés : l'intelligence, la raison discursive, la vie sensible. Formes diverses de l'existence émanées l'une de l'autre et impliquées l'une dans l'autre, ces facultés nous unissent respectivement au monde des idées, au monde des intelligences, au monde des corps; et, suivant que nous exerçons la première, la seconde ou la troisième, nous jouissons de la vie divine, raisonnable ou animale.

Comment l'âme est-elle présente au corps? « L'âme n'est pas dans le corps comme une partie dans un tout, ni comme une forme dans la matière (2)...; elle n'est en aucune façon dans le corps : c'est, au contraire, le corps qui est dans l'âme, l'accessoire dans le principal, ce qui s'écoule dans ce qui ne s'écoule pas (3).... Elle est présente au corps comme la lumière est présente à l'air (ὡς τὸ φῶς πάρεστι τῷ ἀέρι). La lumière, en effet, est présente à l'air entier sans s'y mêler et elle demeure en elle-même tandis que l'air s'écoule. Quand l'air dans lequel rayonne la lumière vient à s'éloigner d'elle, il n'en garde rien; tant qu'il reste soumis à son action, il est illuminé. Il en est de même pour l'âme : *la faculté de sentir est présente tout entière à tout l'organe qui sent* (4). » Ces paroles, on le voit, ne sont que la reproduction de la théorie de l'ubiquité de l'âme universelle, dont nous avons déjà fait ressortir l'exactitude (5). Une erreur cependant se trouve ici mêlée à la vérité : Plotin prétend que le corps est dans l'âme et non l'âme dans le corps. Cette erreur est

(1) Ennéade IV, II, 2; *Εἰ δ' αὖ πάντη ἐν ἡ ψυχὴ εἴη, οὐδὲν ὅλον ἂν καταλάβῃ, ἄψυχον τε ἂν εἴασε πάντα τὸν τοῦ ζῴου ὄγκον.*

(2) Ennéade IV, III, 20; *οὐχ οἷον μέρος ἐν ὅλῳ, οὐχ οἷον εἶδος ἐν ὕλῃ.*

(3) Ennéade IV, III, 20; *οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ κυρίον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι, τὸ ῥέον.*

(4) Ennéade IV, III, 20.

(5) *Voyez* pag. 14.

renouvelée de Platon, qui, toutefois, n'avait affirmé semblable chose que de l'âme et du corps du monde.

§ 3. — Immortalité de l'âme.

« Sommes-nous immortels, ou mourons-nous tout entiers (1)? » Telle est la question que se pose Plotin au début du livre VII de l'*Ennéade* IV. Hâtons-nous de dire que l'auteur se prononce en faveur de l'immortalité, et reproduisons sommairement les arguments qu'il a cru devoir invoquer à l'appui de sa doctrine.

I. Le philosophe commence par établir l'immatérialité de l'âme, point de départ de la démonstration de l'immortalité. « Il faut », dit-il, « que l'âme soit simple et incorporelle : car, n'eût-elle que deux molécules, il faut qu'une seule d'entre elles possède la vie ou que toutes deux la possèdent. Si une molécule seule possède la vie, seule elle sera l'âme : de quelle nature sera donc cette molécule qu'on suppose posséder la vie (2)? » Prenant ensuite à partie les Péripatéticiens et les Pythagoriciens, Plotin déclare que l'âme ne saurait être ni *l'entéléchie* ni *l'harmonie* du corps. « L'âme est antérieure au corps, l'harmonie lui est postérieure : ensuite, l'âme maîtrise le corps, le gouverne, lui résiste, toutes choses qu'elle ne saurait faire si elle n'était qu'une simple harmonie (3). Passant enfin en revue les différentes facultés de l'âme, il démontre que, dans l'hypothèse matérialiste, aucune d'elles ne saurait exercer son action, par la raison qu'il n'y aurait plus de centre commun vers lequel convergeraient les sensations, les pensées, les jugements (4). Après ces préliminaires, l'auteur aborde les preuves directes de l'immortalité.

II. Et d'abord, l'âme est le principe du mouvement. « C'est

(1) Ennéade IV, VII, 1 ; τί δὲ ἐστιν ἀθανάτος ἕκαστος ἡμῶν, ἢ φθείρεται πᾶς.
(2) Ennéade IV, VII, 2.
(3) Ennéade IV, VII, 8.
(4) Ennéade IV, VII, 5-6.

elle qui le communique au reste : quant à elle, elle se meut elle-même. Un tel être ne saurait être mort comme une pierre ou un morceau de bois : seul, il possède la vie sans être jamais sujet à la perdre, parce qu'il la possède par lui-même (1). » Cet argument, on le comprend, ne saurait avoir de valeur qu'appliqué à l'âme universelle.

III. L'âme aspire sans cesse vers l'éternel et l'infini. Contempler l'intelligible, s'unir à la nature divine, tel est le but de tous ses efforts, le terme de tous ses désirs. Serait-elle donc destinée à périr avec la grossière enveloppe dont les passions sont un obstacle continuel à ses divins élans et que tout doit lui faire une loi de mépriser ? « Que l'on considère l'âme abstraction faite des choses étrangères... on ne doutera pas qu'elle ne soit immortelle quand on la verra occupée non à regarder quelque objet sensible et mortel, mais à penser l'éternel par une faculté également éternelle (2). »

IV. Plotin développe enfin un argument vicieux, fondé sur ce que l'âme est l'essence de la vie et que, comme telle, elle ne saurait recevoir le contraire de la vie, la mort. « On est forcé de reconnaître que le principe qui a donné la vie à la matière est immortel et incapable d'admettre rien de contraire à ce qu'il communique (3). » Nous n'avons pas besoin de faire remarquer qu'une pareille démonstration ne saurait être prise au sérieux. Mettre l'âme au rang des essences pour lui en faire partager l'inamissibilité, c'est confondre l'idée et la chose, l'ordre logique et l'ordre réel.

Des quatre arguments que nous venons d'exposer, deux seulement ont donc une valeur philosophique. Ils sont tirés, l'un de la simplicité de l'âme, l'autre de l'amour que l'âme ressent dès

(1) Ennéade IV, VII, 9.
(2) Ennéade IV, VII, 8.
(3) Ennéade IV, VII, 11 ; Ἀυτὸ ἐκεῖνο ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν ἀθάνατον εἶναι, ἄδεκτον ὂν τοῦ ἐναντίου ᾧ ἐπιφέρει.

cette vie pour tout ce qui est éternel et idéal. Empruntés à Platon et reproduits sous des formes diverses par tout le moyen âge, il sont encore invoqués aujourd'hui par la philosophie moderne.

Ce serait ici le lieu de parler de la destinée de l'âme après cette vie; mais comme à cette question s'en rattachent d'autres qui sont plus particulièrement du domaine de la morale, nous la réserverons pour le chapitre suivant.

CHAPITRE V.

MORALE.

Sequere Deum !

Toute la morale néoplatonicienne ne subsiste qu'à la faveur d'une contradiction. Elle est l'œuvre du bon sens philosophique se débattant avec force contre l'inflexible logique du système émanatiste. La négation du devoir et de la liberté, la confusion des dogmes moraux avec les lois aveugles de la nature, telles sont les conséquences auxquelles doit forcément aboutir le Panthéisme. Si Plotin les a évitées, c'est que le sentiment l'a emporté, chez lui, sur la raison, c'est que la force des principes n'a pas su vaincre les scrupules de la conscience.

Faisons trêve de préliminaires et abordons directement l'examen de la doctrine plotinienne.

La meilleure définition qu'on puisse donner de la morale de Plotin, c'est qu'elle est la théorie du bonheur obtenu par la purification. Cette définition, synthèse générale de tout un système, contient implicitement plusieurs questions qu'il nous faut ici élucider : 1° En quoi consiste le bonheur ? 2° Qu'est-ce que cette purification qui y mène? 3° Cette purification est-elle libre ou nécessitée ?

§ 1er. — En quoi consiste le bonheur ?

Plein de mépris pour le monde et ses passions, Plotin n'attache aucune importance à la vie sensible. S'unir au bien suprême, à la suprême unité, et goûter dans cette union les indescriptibles

jouissances de l'extase, voilà pour lui le souverain bonheur et le but auquel doivent tendre tous les efforts de l'homme. Ce que le vulgaire appelle des biens et des maux ne sont que des choses indifférentes, indignes de fixer l'attention du philosophe. Il n'y a d'autre bien que la possession intime de Dieu, d'autre mal que la privation de ce bien (1). « Pour devenir heureux, il faut tourner ses regards vers le *Bien seul*, tâcher de lui devenir semblable et de mener une vie conforme à la sienne (2). » Toute la morale Plotinienne est dans cette phrase.

Il y a dans cette solution du problème du bonheur un côté profondément vrai, et une saine critique ne saurait s'empêcher de faire ici à Plotin une juste part d'éloges. Comprenant que le bonheur, ainsi que le vrai et le beau, a son idéal unique et immuable, l'auteur des *Ennéades* a cherché la félicité à une source plus haute et plus pure que la sensation et le sentiment; il en a placé en Dieu la mesure et le principe, identifiant ainsi la perfection suprême et la suprême béatitude dans une seule et même personnification. Jusque-là, répétons-le, rien que de grand et de profond. Malheureusement, Plotin n'a jamais connu la sobriété de la sagesse : entre la belle doctrine qui fait de Dieu le souverain bien comme elle en fait la souveraine vérité, et l'assertion toute gratuite que l'homme, pour être heureux, doit se perdre au sein de la divinité, il y a un abîme. La première condition du bonheur, que le mysticisme le sache, c'est la conscience du bien-être qu'on éprouve. Le sens commun proteste avec force contre ces théories absurdes qui nous veulent faire chercher la béatitude dans l'anéantissement de notre personnalité; s'il proclame avec Plotin que le *sequere Deum* est le premier comme le dernier mot de la morale, il est loin de partager les illusions mystiques du philosophe alexandrin. Non, ce n'est pas par la quiétude du rêve et la muette indolence de l'extase que nous nous rapprochons de l'être souverain; c'est par l'énergie de la lutte et de

(1) *Voyez* Ennéade I, IV, 7.

(2) Ennéade I, IV, 16; *δεῖ πρὸς τἀγαθὸν βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι, καὶ ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν.*

l'effort, par le travail de l'intelligence, par la puissance sagement utilisée de la liberté.

§ 2. — De la purification. — Des vertus.

En traitant de la connaissance, nous avons parcouru à la suite de Plotin les degrés divers qui conduisent à l'extase ou à l'intuition directe de Dieu. Nous devons revenir ici sur le même sujet et traiter la question au point de vue moral. Comment donc l'homme parvient-il à s'unir à l'être suprême? Par la purification (καθάρσει), répond Plotin. (Nous avons déjà vu que, par ce mot, l'auteur des *Ennéades* entend l'affranchissement de l'âme des passions qui la troublent et sa séparation aussi complète que possible d'avec le corps.) D'après notre philosophe, il y a, dans l'échelle de la perfectibilité, des procédés graduels de purification. Ces procédés multiples, Plotin les nomme vertus et les groupe en quatre classes : les vertus civiles, les vertus purificatives proprement dites, les vertus de l'âme tournée vers l'intelligence, les vertus de l'âme ravie en extase. Chacune de ces catégories de vertus comprend, à des degrés plus ou moins élevés, les quatre vertus cardinales de Platon : la prudence, le courage, la tempérance et la justice (1).

I. Le premier des quatre degrés qui conduisent le sage à la vie parfaite est la vie politique. La perfection propre à cette vie consiste dans la modération et la bienveillance. Quatre vertus doivent en faire l'ornement : « la prudence, qui se rapporte à la partie raisonnable de notre être; le courage, qui se rapporte à la partie irascible; la tempérance, qui consiste dans l'accord et l'harmonie de la partie concupiscible et de la raison; la justice enfin, qui consiste dans l'accomplissement par toutes les facultés de la fonction propre à chacune d'elles, soit pour commander,

(1) Ennéade I, II, *passim*. La théorie des vertus, dont nous allons parler, n'a été qu'ébauchée par Plotin; c'est à Porphyre que revient l'honneur de l'avoir développée avec netteté et précision. *Voyez* les *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, paragr. 34 de l'édit. Creuzer.

soit pour obéir » (1). « Ces vertus, » ajoute l'auteur, « nous donnent déjà quelque ressemblance avec Dieu, car la renommée proclame divins ceux qui les possèdent (2) ». Mais c'est seulement par les vertus d'un ordre supérieur que nous pouvons devenir complètement semblables à l'être suprême.

Remarquons, avant de passer outre, que cette théorie plotinienne, qui fait de la vertu politique un des degrés nécessaires de notre perfectionnement, est tout simplement, comme le dit M. Denis, « une de ces concessions que les systèmes font de temps en temps au sens commun pour les retirer aussitôt » (3). La vertu politique doit n'être qu'un vain mot pour tous ceux qui font résider dans le sommeil de l'extase la souveraine félicité.

II. Viennent maintenant ces vertus d'un ordre plus élevé, par lesquelles commence la vie angélique (τῶν ἀσωμάτων βιός ἐν σώματι), et que les Alexandrins appellent *purificatives*. Leur but est d'arracher complétement l'âme à l'esclavage du corps et du monde pour la préparer à la vie divine. Nous n'insisterons guère sur cette seconde catégorie de vertus : en parlant de la théorie de la connaissance, nous avons fait ressortir tous les caractères de la purification néoplatonicienne. Disons seulement que, dans cette vie nouvelle de l'âme, la prudence consiste à n'agir que par les facultés propres et essentielles de l'esprit; la tempérance, à résister aux influences, aux sortiléges du corps; le courage, à ne pas craindre la mort et à vivre comme si l'on était déjà mort; la justice, à laisser régner l'intelligence et à faire taire les sens et les passions (4).

III. Il s'élève ensuite un nouvel ordre de vertus, qui consistent tout entières dans la connaissance de l'être véritable et la contemplation des intelligibles. « A ce degré, la justice consiste à

(1) Ennéade I, II, 1.

(2) Ennéade I, II, 1 ; I, II, 2 ; τούτους γοῦν ἡ φήμη θέιους λέγει.

(3) Denis, Histoire des Théories morales de l'Antiquité. Paris, Durand, 1856, tom. II, pag. 338. L'ouvrage de M. Denis a été couronné par l'Institut.

(4) Ennéade I, II, 3-4.

diriger l'action de l'âme vers l'intelligence; la tempérance est la conversion intime de l'âme vers l'intelligence; le courage est l'impassibilité par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle contemple, puisque l'intelligence est impassible par sa nature. Quant à la prudence, elle consiste dans la contemplation des essences que possède l'intelligence (1). »

IV. Enfin, au degré le plus élevé, viennent les vertus propres à l'extase, si toutefois, dit Plotin, on peut appeler vertus les perfections d'une âme qui s'est abîmée en Dieu et est Dieu même.

L'extase est le couronnement et le terme des efforts faits par l'homme pour se rapprocher de Dieu; elle nous procure l'intime possession du souverain bonheur.

On comprend que, dans les conditions actuelles de son existence, l'âme ne saurait posséder ce bien que d'une manière passagère. Enchaînée à un corps dont les passions la sollicitent et la troublent sans cesse, elle ne saurait rester longtemps absorbée dans la contemplation de l'être suprême. L'extase n'est ici-bas qu'un accident, qu'une sorte de météore qui traverse la nuit profonde du monde sensible : ce n'est qu'après la mort que la vue intuitive de Dieu pourra être permanente. Ne serait-il dès lors pas permis à l'homme, se demande Plotin, de hâter l'heure de la délivrance et de se débarrasser par le suicide de ce corps qui n'est pour lui qu'un obstacle à sa béatitude? Non, répond-il, un tel acte est illicite. « Il ne faut pas faire sortir par la violence l'âme du corps; car, dans ce cas, elle emportera cet élément étranger en quelque endroit qu'elle émigre. Il faut attendre que le corps tout entier se détache naturellement de l'âme (2). »

Le mysticisme condamnait l'auteur des *Ennéades* à une morne indifférence pour les choses de ce monde, à un mépris outré pour tout ce qui, de près ou de loin, touche aux intérêts matériels de l'humanité. Aussi le voyons-nous faire bon marché

(1) Ennéade I, II, 6-7.
(2) Ennéade I, IX, 1. 'Αλλὰ *μένει τὸ σῶμα πᾶν ἀποστῆναι ἀυτῆς.*

du plaisir et de la douleur, de la santé et de la maladie, de la vie et de la mort; que dis-je? Nous le voyons fouler aux pieds les plus saintes affections : l'amitié, l'amour de la famille, l'amour de la patrie. « Parmi les choses humaines, » dit-il, « en est-il une assez grande pour n'être pas méprisée de celui qui s'est élevé à un principe supérieur? Un tel homme ne pourra rien voir de grand dans les faveurs de la fortune; il n'ira pas attacher d'importance à la ruine de sa patrie. Que lui importe d'être enterré? Il pourrira sur la terre aussi bien que dessous... Il ne s'inquiétera pas de la conduite future de ses enfants, car, s'ils sont raisonnables, ils se conduiront bien, et sinon, en quoi méritent-ils l'attention du sage (1)? »

Le fondateur du Néoplatonisme poussait le mépris pour le monde jusqu'aux dernières limites de l'absurde. Dans sa Vie de Plotin, Porphyre nous raconte que son maître n'aimait pas à dire de quels parents il était né, dans quelle patrie, en quel temps, comme s'il eût rougi de se voir jeté dans un corps (2), lui qui prétendait n'avoir « d'autre patrie que le ciel, d'autre père que Dieu, d'autre famille que les âmes pures qui contemplent l'essence première » (3).

Il faut avouer que la philosophie grecque ne nous avait guère habitués à de pareilles doctrines. Les stoïciens avaient, il est vrai, préconisé la parfaite impassibilité du sage; mais, dans leur système, il y avait au moins une tendance éminemment pratique qui faisait contre-poids à cette impassibilité. Chez les Alexandrins, au contraire, toute activité est bannie au profit d'une extatique indolence... « Il faut nous tenir éloignés des œuvres », s'écrie quelque part Porphyre, et ce cri est celui de tout le Néoplatonisme. Il trahit, répétons-le, une transformation profonde de la philosophie hellénique; il atteste que l'esprit de la Grèce, si vif, si mobile, si ami de la vie, s'est retiré des écoles, pour faire place à l'esprit sombre et morose de l'Orient, à cet

(1) Ennéade I, IV, 7-8, 12-13.
(2) Vie de Plotin, chap. Ier.
(3) Denis, Histoire des Théories morales, tom. II, pag. 343.

esprit qu'on retrouve dans les cosmogonies asiatiques et dans les poëmes panthéistiques de l'Inde.

§ 3. — De la liberté morale.

Plotin a tenu ferme contre son propre système dans la question du libre arbitre. « L'homme », dit-il, « agit spontanément; il est une cause. Il fait le bien par sa propre nature, *et il constitue une cause libre* (1). » L'idée de la responsabilité humaine forme le fondement de la morale alexandrine.

Plotin a donné de la liberté une définition excellente. « Une action est libre, » lisons-nous dans les *Ennéades*, « lorsqu'elle est faite *avec intelligence et sans contrainte extérieure* (Ἑκούσιον μὲν, ὃ μὴ βίᾳ, μετὰ τοῦ εἰδέναι) (2). » Or, d'après notre auteur, il y a contrainte toutes les fois que nous cédons à nos appétits corporels, que nous obéissons à une vaine opinion ou que nous nous déterminons sans motifs. « Nous ne reconnaissons la liberté qu'à celui qui, affranchi des passions du corps, n'est déterminé dans ses actes que par l'intelligence. Nous rapportons ainsi la liberté au principe le plus noble, à l'action de l'intelligence; nous regardons comme vraiment libres les décisions dont elle est le principe, comme volontaires les désirs qu'elle excite (3). »

Cette conception est vraiment philosophique. Nous aussi, nous déclarons que l'âme devient plus libre à mesure qu'elle s'affranchit davantage des influences sensibles pour n'obéir qu'à la droite raison et à l'amour du bien qui est inné en elle. Nous aussi, nous disons avec Plotin que « c'est être dans la servitude que ne pouvoir aller à son bien et d'en être écarté par une puissance supérieure, à laquelle on obéit » (4).

L'auteur des *Ennéades* n'est pas toujours resté également dans le vrai. A la suite de Platon, il a confondu la volonté avec l'in-

(1) Ennéade III, II, 10. Ἀρχαί δὲ καὶ ἄνθρωποι. Κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ, οἰκείᾳ φύσει, καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.

(2) Ennéade VI, VIII, 1.

(3) Ennéade VI, VIII, 3.

(4) Ennéade VI, VIII, 4; δουλεύει ὁ μὴ κύριος ἔστι ἐπὶ τἀγαθὸν ἐλθεῖν.

telligence et proclamé que l'ignorance du bien est la seule cause du mal. « La volonté », telles sont ses paroles, « n'est que la pensée, mais elle a été nommée volonté parce qu'elle est conforme à l'intelligence... (1). Les actes injustes sont involontaires, en ce sens qu'on n'a point la volonté de commettre une faute (2). »

Nous terminerons cette rapide esquisse de la morale alexandrine en disant quelques mots des idées de Plotin sur la sanction de la loi du devoir et le sort de l'âme après cette vie.

§ 4. — Sanction.

Au sortir du corps, l'âme qui a consacré le temps de son séjour ici-bas à se purifier et à se rapprocher de la divinité par la pratique constante des vertus, ira résider en Dieu, contemplera les essences intelligibles et le Bien lui-même, et goûtera dans cette contemplation un ineffable bonheur (3). Notons que cette récompense promise par Plotin à l'homme vertueux n'en est pas une : l'âme, en contemplant l'être suprême, s'abîme en lui, perd son individualité et la conscience de ses actes. L'immortalité préconisée par l'auteur des *Ennéades* n'est qu'un leurre : en enlevant à l'homme la personnalité, le philosophe lui enlève, par le fait même, l'immortalité et le réduit au néant.

L'âme qui a fait le mal et qui, faute de courage et d'énergie, n'a pas su triompher suffisamment des influences sensibles, reçoit un châtiment proportionné à ses fautes. Ce châtiment consiste dans la métensomatose (μετενσωματώσις) ou passage d'un corps dans un autre. Plotin reprend ici toutes les transformations bizarres du Timée et de la République. « Les âmes », dit-il, « qui ont exercé les facultés humaines rentrent dans un corps humain; celles qui n'ont fait usage que des sens passent dans des corps de brutes; celles qui, au lieu de suivre l'impulsion de la colère ou de la concupiscence, se sont dégradées par l'inertie, sont

(1) Ennéade VI, VIII, 6.
(2) Ennéade III, II, 10.
(3) Ennéade I, VI, 7.

réduites à végéter dans les plantes; celles qui ont trop aimé la musique passent dans des corps d'oiseaux mélodieux (1). »

Ces métensomatoses, toutefois, ne se prolongent pas indéfiniment: après une série plus ou moins longue de transmigrations, les âmes, « en vertu de la loi harmonique qui régit tout dans l'univers, » doivent remonter au monde intelligible d'où elles sont descendues (2).

Nous nous abstiendrons de juger cette théorie de la métensomatose : elle n'est qu'un amas de rêveries poétiques abritées sous le manteau de la philosophie.

(1) Ennéade III, IV, 2.
(2) Ennéade IV, III, 24.

LIVRE II.

PHILOSOPHIE DE PORPHYRE, DE JAMBLIQUE ET DE PROCLUS.

CHAPITRE PREMIER.

PORPHYRE.

§ 1er. — Théologie, psychologie, morale.

Sauf quelques différences de détail, les doctrines de Porphyre ne sont guère que la reproduction de celles de Plotin. En théologie, Porphyre admet, comme son maître, l'existence d'une trinité divine composée de l'un, de l'intelligence et de l'âme (1), et reconnaît à chacun des termes de cette trinité les attributs que lui avait départis l'auteur des *Ennéades :* à l'un, la simplicité absolue de l'essence; à l'intelligence, l'union parfaite avec l'intelligible et la multiplicité logique qui exige l'existence d'un principe supérieur; à l'âme, la puissance de produire l'univers par voie d'émanation. En psychologie, il soutient avec Plotin que l'âme n'est ni l'harmonie ni l'entéléchie du corps; qu'elle est, au contraire, une substance simple, indivisible et immortelle (2). Commentant la parole du fondateur du Néoplatonisme, il nous

(1) *Voyez* Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, XV, XXXII et LXII de l'édit. Creuzer. Ces chapitres correspondent aux chap. XXXIII, XXIII et XXXI de la traduction de M. Eugène Lévêque insérée dans le tom. Ier de la traduction de Plotin par Bouillet.

(2) *Voyez* le Traité de l'âme, chap. I, IV, V, VI, VII des fragments traduits par M. Eugène Lévêque et insérés dans le tom. II de l'ouvrage de Bouillet.

dit que l'âme irraisonnable et l'âme rationnelle, vulgairement appelées parties (τὰ μέρη) de l'âme, ne sont, à proprement parler, que deux facultés (δυνάμεις) diverses d'un principe unique, qui, par une ineffable extension de lui-même et par le rayonnement des puissances qui naissent du sein de son unité, descend dans le corps, le pénètre et s'y enferme (ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτο ἑνώσεως ἔξω ἐλλάμπει) (1).

La théorie de la connaissance développée par Porphyre n'offre non plus rien de bien particulier. Nous y trouvons reproduites les opinions de Plotin sur la perception, la mémoire, le raisonnement (2). La faculté extatique, elle aussi, a trouvé place dans la doctrine de notre philosophe. « On a », lisons-nous dans les Ἀφορμαι, « l'intuition de l'un bien mieux par une absence de pensée que par la pensée. En effet, le semblable n'est connu que par le semblable : la condition de toute connaissance est que le sujet devienne semblable à l'objet (3). »

La doctrine morale de Porphyre porte, plus encore que celle de Plotin, le cachet d'un ascétisme exalté et d'une profonde indifférence pour toutes les affections de la vie sensible. C'est Dieu seul, s'écrie notre philosophe, qui est notre fin : c'est par le mépris du plaisir et des appétits corporels que nous devons tendre vers lui. N'accordons donc au corps que ce qui lui est nécessaire pour l'empêcher d'être importun ; apaisons en nous la colère, rendons notre âme inaccessible à la crainte et purifions-la de toutes les passions (4). « Le divin », continue-t-il, « s'accroît en nous de tout ce que nous retranchons à l'élément mortel de notre être (αὔξει τῇ τούτου παιδαγωγίᾳ καὶ ἐγκρατείᾳ τὸ ἐντὸς ἀγαθον, τουτέστιν ἡ πρὸς θέον ὁμοίωσις) (5). » Nous n'apaiserons pas les vils appétits du corps en leur jetant de la nourriture ; c'est en les abattant par la

(1) Ἀφορμαι, chap. XXIX, édit. Creuzer, chap. XXII de la traduction Lévêque. Stobée, Églogues. Partie I, tom. II, pag. 816-827 de l'édit. Heeren.

(2) *Voyez* les fragments de Porphyre dans Stobée, *loco citato*. Ἀφορμαι, 16 et 17 de l'édit. Creuzer, 24 et 25 de la traduction Lévêque.

(3) Ἀφορμαι, 26 de l'édit. Creuzer, 14 de la traduction Lévêque.

(4) Ces idées sont développées dans la lettre à Marcella (chap. XI) et dans le Traité de l'Abstinence, chap. XLVIII du liv. Ier.

(5) *De Abstinentia*. Édit. Holstenius, 1765, liv. III, chap. XXVI.

famine, en les réduisant au silence et au néant que nous nous retrouverons libres, dégagés de la matière et tout remplis de la présence de Dieu.

Cette dure morale ne semble pas faite pour gagner des prosélytes à la philosophie : elle était cependant, à l'époque des Alexandrins, une chance de succès et d'influence. « Les premiers siècles de notre ère, dit M. Jules Simon, sont tout empreints d'aspirations ardentes vers la plus austère morale. Porphyre a compris que, dans un temps de mœurs relâchées, il faut, pour être conquérant, apporter une règle sévère... Le Christianisme devait en partie sa victoire à l'austérité de ses préceptes, et Porphyre, en proposant, de son côté, l'abstinence, ne faisait que combattre à armes égales (1). »

§ II. — Croyances religieuses de Porphyre.

Porphyre ne partage pas les croyances théurgiques dont Jamblique va bientôt se faire le complaisant écho. Il marche sur les traces de son maître et condamne avec lui les ridicules procédés d'un culte tout matériel. Pour lui comme pour Plotin, il n'y a d'autre préparation à la vie divine que la purification et la vertu. Le seul hommage qu'il faille rendre à Dieu, dit-il, est celui d'un silence pur (σιγῆς καθαρᾶς) et de chastes pensées (καθαρῶν ἐννοιῶν) (2); « ce qui est matériel est impur et indigne d'un être immatériel » (2). Reproduisant ailleurs la pensée qui domine tout l'Eutyphron de Platon, Porphyre s'exprime en ces termes : « Le plus grand fruit de la piété, c'est d'honorer la divinité et notre patrie céleste : *non que Dieu ait besoin de notre culte,* mais sa sainte et bienheureuse majesté nous invite à lui offrir nos hommages... N'altère pas la notion de la divinité par les préjugés de l'homme. Ce ne sont pas *certains rites qui donnent du mérite à notre culte.* Ni les larmes ni les supplications n'émeuvent Dieu; les victimes ne lui sont pas un honneur, ni la

(1) Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris 1845, tom. II, pag. 164.
(2) De l'Abstinence II, 34.

multitude des offrandes un ornement... Les victimes de la foule insensée sont des aliments pour la flamme *et ses offrandes une proie pour les sacriléges*. Toi, comme je te l'ai dit, fais de l'intelligence qui est en toi le temple de Dieu (1) ». Ces belles paroles, noble expression de la vérité, nous prouvent que Porphyre, tout païen qu'il était, savait s'élever au-dessus des pratiques de la religion populaire et condamner les superstitions de la foule. C'est surtout dans la lettre sur les mystères, adressée au prêtre Anébon, qu'il bat en brèche les préjugés de son temps. « N'y a-t-il donc, » s'écrie-t-il plein d'une légitime indignation, « n'y a-t-il d'autres moyens de félicité que la théurgie? Je demande si quelque autre voie du bonheur ne nous a pas échappé? Je doute que cette science soit autre chose qu'un vain amas d'imaginations étranges, et crains que tout ce prétendu commerce avec les dieux ne se réduise à une invention des hommes et à la fiction d'une nature mortelle (2). » Une saine critique ne saurait ici s'empêcher de louer Porphyre d'avoir défendu la cause du sens commun et de la philosophie contre les aberrations de l'illuminisme.

Nous devons dire ici quelques mots de la démonologie admise par notre philosophe. Au-dessous de l'âme universelle et pour combler l'abîme qui sépare Dieu de l'humanité, Porphyre imagine une hiérarchie de divinités inférieures, qu'il nomme démons bienfaisants (δαίμονες ἀγαθοέργοι) (3). Ces démons, enfants et serviteurs du Dieu suprême, sont ou des personnifications des forces de la nature ou des messagers (ἄγγελοι) qui abrègent la distance entre la terre et le ciel et remplissent les fonctions d'intermédiaires entre l'homme et la divinité (3). Ce n'est pas tout : au mépris des principes généraux de la philosophie néoplatonicienne, le disciple de Plotin va jusqu'à reconnaître des démons malfaisants (δαίμονες κάκοεργοί), créatures perfides qui se plaisent à nous nuire et qui, commandées par un chef (ὁ πρόεστως), travaillent

(1) Lettre à Marcella, 16-19. Cette lettre a été retrouvée et éditée par le cardinal Maï.
(2) Epitre à Anébon, 17.
(3) De l'Abstinence II, 38.

continuellement à notre perte (1). C'est là, on le voit, la restauration du dualisme oriental et la négation de l'action uniforme et triomphante de Dieu dans le monde au profit de puissances dont l'intervention complique le problème cosmologique sans l'expliquer.

(1) De l'Abstinence II, 41.

CHAPITRE II.

JAMBLIQUE.

C'est avec Jamblique que la philosophie néoplatonicienne, simplement religieuse chez Porphyre, a affecté la foi et s'est faite religion, si toutefois on peut prostituer ce nom sacré aux pratiques ridiculement impies qu'autorisa de son nom et de son exemple le théurge alexandrin. Spiritualité mystique unie à un grossier matérialisme dans le culte, superstition insensée, mépris de la raison et du progrès, tels sont les caractères de cette religion, restauration morte-née du paganisme et infructueux essai d'opposition aux progrès incessants de la religion chrétienne.

Le plus éclatant manifeste des doctrines de Jamblique et de son école est certes le Traité des mystères. Nous allons passer sommairement en revue les opinions qui y sont professées.

L'auteur du traité admet l'existence d'une multitude de puissances surnaturelles, qu'il divise en dieux, archanges, anges, héros, âmes et démons (1). Toutes ces puissances ont des corps, car toutes agissent sur le monde, et on ne conçoit leur action sur le monde qu'à la condition de les rendre corporelles (2). Toutes sont impassibles, incapables de colère et d'amour, de joie et de tristesse (3). Quand on dit qu'elles se laissent fléchir par les prières des mortels, cela ne signifie pas qu'elles éprouvent quelque sentiment : cela signifie simplement que l'âme se

(1) *De Mysteriis*, édit. Thomas Gale, Oxonii, 1678. Section I, 4.
(2) Section I, 8.
(3) Section I, 10, 13.

rapproche d'elles, car « les pratiques de la théurgie agissent sur l'âme et non sur le dieu » (1).

Jamblique se livre à de longues considérations sur la nature et le rôle de chacune de ces catégories d'êtres surnaturels. Les dieux se manifestent, nous dit-il, par une splendeur supérieure à la lumière (2); les archanges et les anges, par une lumière plus pure chez les premiers, plus faible chez les seconds; les démons, par un feu pur et agité; les héros, par un feu mixte; les âmes, par un feu impur (2). Les dieux ont pour mission de produire la vertu de l'âme et la pureté de l'intelligence; les archanges et les anges produisent les mêmes effets à un degré moindre; les démons affaiblissent l'âme et la rendent incapable de résister aux suggestions des passions; les héros poussent aux nobles actions; les âmes pures et les âmes impures partagent respectivement, à titre de puissances subalternes, les fonctions des anges et celles des démons (3). On voit de quel cortége de puissances inutiles l'imagination des Alexandrins entoure la divinité, et comment, par les influences qu'elle attribue à ces puissances, elle détruit sans retour la liberté humaine.

Comme tous les philosophes néoplatoniciens, Jamblique parle de l'extase; mais l'extase qu'il préconise n'est plus, comme chez Plotin, le fruit des laborieux efforts de l'âme cherchant, par l'exaltation de l'intelligence, à s'unir à la divinité : elle est une sorte d'obsession agitant à la fois l'esprit et le corps et jetant l'homme tout entier dans des transports divins. « L'extase », lisons-nous dans le Traité des mystères, « *ne dépend point de l'âme;* cet élan divin est une chose plus qu'humaine, comme si Dieu s'emparait de nous comme de ses organes. C'est de là que naît la vertu prophétique, proférant des paroles que ne comprennent point ceux qui paraissent les répéter et qu'ils prononcent avec une sorte de fureur (4)... C'est le dieu qui

(1) Section I, 15.
(2) Section II, 4.
(3) Section II, 6.
(4) Section III, 8.

consomme l'œuvre divinatoire tout entière ; seul, sans le secours d'aucun agent, sans l'intervention ni de l'âme ni du corps, il opère par lui-même (1). » On le voit : à l'énergie tout intérieure et toute spontanée de l'âme, Jamblique substitue l'influence mystérieuse de puissances surnaturelles. L'extase, entre ses mains, est devenue une œuvre toute divine, où la théurgie a pris la place de la pensée.

Jamblique s'est fait l'apologiste des rites païens et a tenté de les couvrir du manteau de la philosophie. A l'entendre, toutes les images du culte auraient un sens, toutes ses pratiques un but. Le feu des sacrifices, dit-il, purifie les victimes et les rend plus sympathiques aux corps des démons (2); les rites doivent être doubles comme la nature humaine, une et multiple, pensée et forme, matière et esprit (3). Tout le Traité des mystères n'est qu'une longue justification de la magie, de la théurgie, de la divination, du culte des idoles (4). De pareilles doctrines ne méritent pas de nous arrêter plus longtemps : contentons-nous de leur appliquer un mot de Mgr Laforet : « Ce n'est plus là de la philosophie : c'est de l'illuminisme et de la folie (5). »

Nous ne parlerons point des successeurs de Jamblique à l'école d'Alexandrie ; ils sont dépourvus de toute importance doctrinale et ne sauraient, comme tels, trouver place dans ce mémoire.

(1) Section III, 6.
(2) Section V, 12.
(3) Section V, 16-17.
(4) *Voyez* III, 1, 31, V, 16, 17, 25, 26.
(5) Laforet, Histoire de la Philosophie ancienne, tom. I, pag. 140 (Bruxelles, 1867).

CHAPITRE III.

PROCLUS.

Après Plotin et l'école d'Alexandrie, vinrent Proclus et l'école d'Athènes. Plotin et ses successeurs avaient fixé la doctrine; Proclus la commenta, la fonda sur d'ingénieuses démonstrations, en combla les lacunes, en réunit en un vaste système les éléments épars. Il fit plus : hiérophante de tous les cultes et philosophe de toutes les écoles, il s'attacha à faire rentrer dans la grande synthèse alexandrine toutes les théories, tant religieuses que philosophiques, du passé, et à faire du Néoplatonisme un résumé universel de la sagesse antique : œuvre immense qui vint clore d'une manière admirable le mouvement de la philosophie grecque!

Proclus ne s'éloigne guère de Plotin que dans la manière dont il envisage la nature divine et la production du monde. Nous nous bornerons à rappeler, dans ses traits généraux, son enseignement sur ces deux points.

Suivant notre philosophe, le ternaire est la loi essentielle de toutes choses : il y a trois termes en tout, excepté dans l'Un premier, qui est souverainement simple. Ces trois termes sont : le fini (τὸ πέρας), l'infini ou l'indéterminé (τὸ ἄπειρον) et le mixte (τὸ μικτὸν) (1), ou, si l'on veut, la forme, la matière et l'essence, qui résulte de l'application de la première à la seconde. Cette théorie du ternaire nous donne la clef de toute la théologie de Proclus.

Au-dessous de l'Un premier et entre celui-ci et l'intelligence,

(1) Théologie de Platon, III, 25, 26 et 27.

Proclus place une première émanation, qu'il appelle l'***unité divine;*** tout en étant simple en elle-même, cette unité est déjà multiple par rapport à l'Un et devient, dès lors, comme tout être multiple, une triade (1) dans laquelle on peut distinguer le fini, l'infini et le mixte. Dans cette triade supérieure, le fini, c'est l'existence substantielle de Dieu (ἡ ὕπαρξις ἡ θεία); l'infini, c'est la puissance d'engendrer (ἡ γεννητικὴ δύναμις); le mixte, c'est le rapport de la puissance à la substance divine, ainsi que l'essence qui en résulte (ἡ οὐσιὰ ἡ ἀπ' αὐτῆς). Chacun de ces trois termes, considéré à part, devient, à son tour, le point de départ d'une triade nouvelle, dont les trois unités se triplent de nouveau, et ainsi de suite. C'est ainsi que se forme, autour de l'Un premier, une série infinie d'unités divines gravitant autour du Dieu suprême comme les idées gravitent autour de l'intelligence.

C'est du sein de ces unités qu'émanent le monde intelligible et le monde intellectuel. Ici encore nous trouvons une triade fondamentale donnant naissance à une infinité de triades particulières. L'être (ἡ οὐσια), la vie (ζωή), l'intelligence (νοῦς), voilà les trois termes de la triade première. L'être, c'est la nature immobile de l'Un; la vie, c'est la puissance de l'Un qui s'épanche; quant au mixte, l'intelligence, c'est ce qui résulte de l'union des deux autres (2).

La même loi s'applique au troisième terme de la trinité alexandrine, à l'âme.

Telle est, esquissée à grands traits, la théologie de Proclus. Il nous reste à dire que, dans l'opinion de notre philosophe, ce n'est pas à l'âme, mais à l'intelligence qu'est attribuée l'opération démiurgique. L'intelligence produit le monde en le copiant sur le paradigme (παράδειγμα) universel et unique (3). Ce paradigme n'est autre chose que l'essence (ἡ οὐσία), supérieure à l'intelligence.

Que faut-il penser de la théorie des triades de Proclus? Nous

(1) Théologie de Platon, III, 25, 26 et 27.
(2) Théologie de Platon, IV, 1; *voyez* aussi III, 6.
(3) Commentaire du Timée, édit. Cousin, 82, 113, 118.

n'hésitons pas à dire que le point de départ en est d'une grande vérité. La loi de la vie est, en effet, la trinité dans l'unité, et cette loi est visiblement empreinte dans tous les êtres créés (1). Seulement, le philosophe néoplatonicien, en multipliant à l'infini les triades et en attribuant à chacun de leurs termes une existence séparée, n'a pas compris qu'il réalisait des abstractions, et que ce dont il faisait trois êtres distincts ne sont que les trois principes constitutifs d'un seul et même être.

Il nous faut dire ici un mot de la symbolique de Proclus. Plotin déjà s'était complu à montrer les grandes vérités philosophiques cachées sous le voile des symboles. En vingt endroits de ses *Ennéades*, il insiste sur la prétendue analogie de la théorie scientifique et du mythe païen. Nous nous bornerons à citer un seul passage, où nous trouvons l'Un, l'intelligence et l'âme identifiés avec les Cœlius, les Saturne et les Jupiter de la mythologie. « Saturne », est-il dit au livre huitième de l'*Ennéade* V, « a fixé en lui son père Cœlius et s'est élevé jusqu'à lui : d'un autre côté, il a également fixé les choses inférieures qui ont été engendrées par son fils Jupiter (l'âme). D'un côté, il mutile son père en scindant l'unité primitive en deux éléments différents; de l'autre, il s'élève au-dessus de l'être qui lui est inférieur, en se dégageant des chaînes qui tendraient à l'abaisser (2). » Proclus a poursuivi cette œuvre d'interprétation avec toute l'ardeur que pouvait y mettre un ennemi du Christianisme désireux de voir revivre les anciennes doctrines : embrassant dans son explication tout l'ensemble des croyances polythéistes, il s'est attaché à retrouver dans chaque divinité un principe, une essence, une puissance du monde intelligible ou sensible, et a abouti à une véritable équation entre la religion et la philosophie. Nous ne le suivrons pas ici à travers le dédale de ses interprétations : qu'il nous suffise de faire remarquer que sa théorie des triades dut lui être d'un merveilleux secours dans sa justification de la pluralité des dieux.

(1) C'est ce qu'a parfaitement fait ressortir Victor Cousin dans la cinquième leçon de son Introduction à l'histoire de la philosophie. Paris, Didier, 1868; pag. 97.

(2) Ennéade V, VIII, 13; *voyez* aussi V, I, 7; V, 3, 11; VIII, 9; VI, IX, 9.

Les quelques auteurs qui succédèrent à Proclus sont dépourvus de toute originalité et ne font que se traîner dans la voie de la pure érudition. Il n'y aurait, dès lors, nul profit pour nous à parler des Marinus, des Olympiodore et des Simplicius. Terminons ici notre exposition du Néoplatonisme pour aborder l'examen des rapports qu'il soutient avec la doctrine de Platon. Ce sera là l'objet de la seconde partie de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE.

RAPPORTS DU NÉOPLATONISME AVEC LES DOCTRINES DE PLATON.

> « Nous ne voulons ici qu'être les interprètes des anciens sages et montrer, par le témoignage même de Platon, qu'ils avaient les mêmes dogmes que nous. »
>
> (PLOTIN, Ennéade V, 1, 9.)

Plotin avait la prétention de pouvoir retrouver tout son système dans les écrits de Platon. Nous allons voir à quel point cette prétention était justifiable, et si c'est au prince de la philosophie grecque seul qu'il faut faire honneur des théories émises par le Néoplatonisme. Comparant ici dans leurs parties principales les deux doctrines, nous tâcherons de montrer en quoi le philosophe alexandrin se rapproche ou s'éloigne de celui dont il aimait tant à invoquer le nom et l'autorité.

CHAPITRE PREMIER.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

§ 1er. — Des facultés cognitives de l'âme.

Le fondateur de l'Académie distinguait deux sortes de connaissances : l'opinion (ἡ δόξα) et la science (ἡ ἐπιστήμη). L'opinion, disait-il, a pour objet les choses sensibles, variables, changeantes, tandis que la science porte sur les choses intelligibles,

immuables, absolues. « La première n'est autre chose que la faculté de juger sur l'apparence; la seconde s'attache à ce qui est (1). » Toutes deux, continuait-il, ont deux degrés. L'opinion comprend la conjecture (ἡ εἰκασιά), simple perception des images, et la foi (ἡ πίστις), « qui nous donne les objets que les images représentent, c'est-à-dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de la nature ou de l'art (2). » Quant à la science, elle comprend la raison intuitive (ἡ Νόησις), qui atteint les réalités du monde intelligible, et la raison discursive (ἡ διανοία), qui, armée des premiers principes, enchaîne les idées, les éclaircit, les divise, les développe, les défend (3).

Nous avons retrouvé dans les *Ennéades* la Νόησις et la διανοία. Nous y avons aussi retrouvé la δόξα; mais Plotin n'a pas conservé à ce mot la signification qu'il a dans la République : au lieu d'en faire la dénomination commune de tous nos moyens de connaissance sensible, il en a fait le nom d'une faculté particulière, que nous identifierions volontiers avec la πίστις. Quant à l'εἰκασία, les *Ennéades* n'en parlent point, au moins directement; mais il n'est pas difficile de la retrouver dans ce que le fondateur du Néoplatonisme appelle φαντασία ou imagination sensible.

Nous avons vu qu'outre la raison intuitive, la raison discursive, l'opinion et l'imagination sensible, Plotin distingue encore dans l'homme une faculté cognitive qu'il nomme *imagination intellectuelle* (ἡ φανταστικὴ ἡ τῶν νοητῶν) et qu'il attribue à l'âme raisonnable. Platon n'avait pas connu ce nouveau moyen de connaissance, qui cependant joue un si grand rôle dans l'acquisition et la conservation de la science. Nulle part il n'en parle, et c'est évidemment à une autre source que la sienne que l'auteur des *Ennéades* a dû puiser sa théorie. Aristote fut celui dont il s'inspira. « L'âme intelligente, » lisons-nous dans le traité de

(1) *Voyez* République, liv. V, pag. 477; pag. 285 de la traduction Chauvet et Saisset, Paris, 1861-1863, 10 vol. Charpentier.

(2) République, liv. VI, pag. 510; pag. 334 de la traduction. ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

(3) *Voyez* Paul Janet, Essai sur la dialectique de Platon, Paris 1848, pag. 109-110.

l'âme, « ne pense jamais sans images.... L'intelligence est aux images ce que le sens commun est aux sensations diverses qu'il réunit (1); » pensée d'une vérité profonde, que Bossuet devait développer plus tard en ces termes : « L'expérience fait voir qu'il se mêle presque toujours aux opérations de l'âme quelque chose de sensible, dont même elle se sert pour s'élever aux objets les plus intellectuels (2). »

§ 2. — Des idées considérées en elles-mêmes et dans leur rapport avec la divinité.

I. Plotin n'a modifié qu'en deux points la théorie des idées de Platon. Payant, d'une part, tribut à Aristote, il a reconnu des idées des individus, alors que le fondateur de l'Académie n'en avait admis que des genres et des espèces; pliant, d'autre part, la doctrine platonicienne aux exigences de son émanatisme, il a considéré les idées non plus seulement comme des types, comme des modèles, mais comme des *puissances* vitales et intelligentes au sein desquelles résident, à l'état d'enveloppement, les raisons séminales des êtres : il en a fait à la fois des principes d'essence et des principes de vie.

Dans les autres parties de sa doctrine, l'auteur des *Ennéades* est resté fidèle à l'enseignement du prince de la philosophie grecque : il l'a copié dans tous ses détails et en a même reproduit les erreurs. Si nous l'avons vu se refuser à admettre des idées des choses viles et ignobles, c'est qu'avant lui Platon avait, avec quelque hésitation il est vrai, professé la même opinion : « Par rapport à ces objets, » lisons-nous dans le Parménide, « *rien n'existe que ce que nous voyons*. Je craindrais qu'il ne fût pas trop absurde de leur attribuer aussi des idées (3). » Si, d'un autre côté, il s'est égaré dans des subtilités logiques et a objectivé des

(1) *De Animâ*, III, 7; pag. 315 de la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(2) Bossuet, De la connaissance de Dieu et de soi-même, liv. III, 14; pag. 107 de l'édit. publiée par M. De Lens, Paris, Hachette, 1857.

(3) Parménide, pag. 130; pag. 187 de la traduction.

concepts tels que l'unité et la grandeur, c'est que le disciple de Socrate avait, lui aussi, incliné à attribuer une réalité substantielle à des qualités, à des rapports. « Si tu embrasses tout à la fois dans ta pensée », est-il encore écrit dans le Parménide, « la grandeur en soi et les choses grandes, ne verras-tu pas paraître une ***nouvelle grandeur***, par la vertu de laquelle tout le reste paraîtra grand (ᾧ ταῦτα πὰντα ἀναγκῇ μεγάλα φαίνεσθαι) (1)? »

II. Plotin a admis que les idées ne sauraient avoir une réalité distincte de l'intelligence divine. Suivait-il encore en cela l'opinion du philosophe Athénien, ou, par la plus heureuse des innovations, apportait-il dans le domaine philosophique une vérité nouvelle? Cette question, qui se ramène à cette autre : Platon a-t-il cru que Dieu est le lieu des idées, est vivement controversée, et l'affirmative comme la négative a trouvé, parmi les plus grands critiques, des partisans passionnés. Quoique ce dissentiment entre des hommes instruits prouve évidemment, comme le dit fort bien Mgr Laforet, « que la doctrine de l'auteur n'est pas très-claire (2), » nous croyons cependant à n'en pouvoir douter que le disciple de Socrate a considéré l'être suprême comme le centre et le principe du monde intelligible. Sans accumuler ici en faveur de notre opinion les preuves et les textes, nous nous contenterons de dire que l'idée du bien, à laquelle le philosophe Athénien rattache tous les intelligibles et qu'il considère comme la source « de l'être et de l'essence (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσιαν), » comme la cause « de la science et de la vérité (γνώσεως και ἀληθείας) (3), » se présente à nous avec tous les caractères de la divinité. « On ne peut apercevoir l'idée du bien, » lisons-nous dans la République, « sans conclure qu'elle est la source de tout ce qu'il y a de beau et de bon; que, dans le monde visible, elle produit ***la lumière et l'astre de qui la lumière vient directement***; que, dans le monde invisible, elle produit direc-

(1) Parménide, pag. 132; pag. 191 de la traduction.
(2) Laforet, Histoire de la Philosophie ancienne, tom. Ier. pag. 408.
(3) République VI, pag. 509; pag. 333 de la traduction.

tement la vérité et l'intelligence (1). » Qui peut produire directement, d'un côté le soleil et la lumière, de l'autre la vérité et l'intelligence, sinon un être réel et le plus réel des êtres, sinon Dieu ?

§ 3. — Comment l'âme s'élève-t-elle à la contemplation des intelligibles ?

Nous l'avons vu : la réponse de Plotin à cette question est tout entière dans ces deux mots : la purification, la conversion. D'après le philosophe Alexandrin, l'âme qui, en descendant ici-bas, a conservé le souvenir confus des éternelles vérités qu'elle avait contemplées dans une vie antérieure, n'a, pour rentrer en possession de l'immuable science, qu'à s'affranchir de toute influence sensible et à se recueillir en elle-même. Cette doctrine renferme, à côté d'éléments essentiellement platoniciens, des idées que le prince de la philosophie grecque avait certes été bien loin de professer. Nous allons nous en convaincre.

Et d'abord, c'est évidemment à Platon que Plotin a emprunté sa théorie de la réminiscence et de la préexistence des âmes. L'illustre fondateur de l'Académie, recherchant les causes de ce phénomène psychologique que l'âme, arrivée à la connaissance d'un principe intelligible, est tout étonnée de le trouver si simple et croit ne le jamais avoir ignoré, s'était, en effet, arrêté à dire : « qu'il faut nécessairement que nous ayons eu la science des principes avant que de naître ; que si, ayant eu ces connaissances avant que de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les acquérir de nouveau, nous ne faisons que recouvrer des connaissances qui nous appartiennent et *qu'ainsi la science n'est qu'une réminiscence* (ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἄν εἴη) (2). »

(1) République VII, 517 ; pag. 343 de la traduction, *ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς... τεκοῦσα ἔν τε τῷ νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

(2) *Voyez* Phédon, 74, 75, 76 ; pag. 44, 45, 46 de la traduction. *Voyez* aussi le passage célèbre du Ménon, pag. 368 de la traduction, et le commentaire qu'en a donné Victor Cousin dans ses Fragments de philosophie ancienne ; Paris, Didier, 1856, pag. 144.



Platon avait, avant Plotin, considéré la purification comme la condition morale de la connaissance : il faut, disait-il, si l'on veut parvenir à la science, affranchir son âme du joug des passions et la dégager le plus possible des liens du corps, afin que, libre et sans entraves, elle puisse prendre son essor vers la région de l'intelligible. « Si c'est le corps qui l'emporte sur l'âme, » lisons-nous dans le Timée, « le mouvement du plus fort ajoute encore à sa puissance, et, en triomphant de l'âme, il rend celle-ci stupide, incapable d'apprendre et de se souvenir, et engendre finalement la pire maladie, l'ignorance (τὴν μέγιστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργάζονται) (1). »

Ici cesse momentanément l'accord des deux philosophes. En déclarant que la conversion, c'est-à-dire la conscience, suffit à l'âme purifiée pour parvenir à la connaissance des intelligibles, Plotin s'est exagéré la valeur du principe socratique γνῶθι σεαυτόν, et a fait à la fois divorce avec Platon et avec la vérité. Sans doute, les idées de l'absolu et de l'immuable sont en nous et ne sauraient nous être fournies par ce monde relatif et changeant qui nous entoure (2), mais au moins faut-il avouer qu'originellement vagues et confuses, elles ne nous apparaissent avec clarté qu'après que la vue des choses sensibles, leurs imparfaites images, les a, en quelque sorte, réveillées dans nos intelligences. C'est ce qu'avait parfaitement compris le philosophe Athénien : loin de réduire la science universelle à la seule conscience, il nous montre l'homme débutant par l'opinion et ne s'élevant aux choses invisibles, à l'être, à Dieu, qu'après avoir jeté ses regards sur les choses visibles, changeantes et périssables. Rattachant ses idées à cette sublime allégorie de la caverne qu'il avait développée au commencement du septième livre, il nous dit dans la République : « Rappelle-toi l'homme de la caverne qui sort de ce lieu souterrain pour s'élever jusqu'aux lieux qu'éclaire

(1) Timée, 88; pag. 294 de la traduction; *voyez*, dans le Phèdre, la comparaison de l'âme irascible et de l'âme concupiscible à deux chevaux, dont l'âme raisonnable doit être la conductrice : 253 et 254; pag. 345 de la traduction; *voyez* aussi le Phédon, *passim*.

(2) C'est ce qu'a parfaitement établi Victor Cousin : Leçons sur la philosophie de Kant, sixième leçon, pag. 180. Paris, Ladrange, 1844.

le soleil : parce que ses yeux faibles et éblouis ne peuvent se porter d'abord ni sur les animaux, ni sur les plantes, ni sur le soleil, il a recours à leurs images peintes à la surface des eaux et à leurs ombres (1). » C'est paroles trahissent suffisamment la pensée de Platon : les animaux et les plantes dont il nous parle représentent les intelligibles, dont les objets sensibles sont les ombres : quant au soleil, le philosophe désigne sous ce nom l'idée du bien, qu'il élève au-dessus de tout l'ordre idéal et que, comme nous l'avons vu, il identifie avec l'être suprême.

Avant d'aller plus loin, nous tenons à répondre à une objection qui n'a peut-être pas attendu jusque maintenant pour surgir dans l'esprit du lecteur. Vous parlez de la théorie de la conversion, pourrait-on nous dire, comme si elle était la doctrine constante de Plotin : vous ne remarquez pas que l'auteur des *Ennéades* ne s'en est pas tenu à elle seule et que, donnant place, à côté d'elle, à l'opinion platonicienne, il a aussi enseigné que le monde sensible peut servir d'échelon à l'âme pour monter à la région de l'intelligible (2). Il nous sera aisé de nous justifier du reproche formulé dans ces lignes. Nous ne faisons certainement aucune difficulté de reconnaître que Plotin n'est pas toujours resté fidèle à sa doctrine de la conversion et que, s'infligeant à lui-même le plus formel des démentis, il s'est montré partisan de Platon après avoir professé une théorie qui répugne au Platonisme : seulement si, dans notre exposition, nous nous sommes abstenu de signaler cette contradiction, c'est que la question de savoir quelle est véritablement l'opinion du philosophe alexandrin ne saurait pour nous faire l'objet d'un doute. À nos yeux, la doctrine de la conversion est la seule qu'ait pu professer Plotin, la seule qui concorde avec l'esprit général de son système mystique. Méconnaître le véritable rôle de la conscience jusqu'à en faire la source unique de toutes nos connaissances, réduire

(1) République, VII, 532, pag. 368 de la traduction, *πρὸς θητὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα καὶ σκιάς*.
(2) *Voyez* Ennéade I, III, 1, 2, 3.

la science à n'être plus qu'une révélation immédiate du sentiment, tels furent et seront toujours les défauts du mysticisme.

En déterminant les procédés de la raison discursive, Plotin n'a fait que reproduire la méthode de Platon, la dialectique (*πορεία διαλεκτική*). « Démêler, d'une part, l'idée unique répandue dans une multitude d'individus qui existent séparément les uns des autres, puis une multitude d'idées renfermées dans une idée générale, puis encore une multitude d'idées générales contenues dans une idée supérieure (1); » savoir, d'autre part, « de nouveau décomposer l'idée générale en ses éléments comme en autant d'articulations naturelles (*τέμνειν κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε*) (2), » tels sont les secrets de cette méthode justement célèbre dans l'histoire de la philosophie.

§ 4. — De l'extase.

Ce n'est certes point au Platonisme que la philosophie alexandrine a emprunté sa théorie de l'extase et son absurde mysticisme. Platon comprenait trop la dignité de l'homme pour lui faire chercher son bonheur dans l'anéantissement de sa personnalité; il estimait trop la féconde énergie de la vertu pour placer le terme de la perfection dans un repos inconscient et stérile. Mais s'il faut refuser d'attribuer au fondateur de l'Académie la paternité des erreurs professées par Plotin et ses successeurs, au moins faut-il avouer que, de tous les systèmes philosophiques qu'enfanta le génie spéculatif de la Grèce, il n'en est aucun qui se prête plus aux interprétations du mysticisme que celui du disciple de Socrate. Nous allons nous en convaincre à l'instant.

Quel est le point de départ du mysticisme de Plotin? Nous l'avons vu : c'est l'amour. D'après le philosophe Alexandrin, il

(1) *ὁρᾷν μίαν ἰδέαν διὰ πόλλων, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς*. Sophiste, 253, pag. 120 de la traduction.

(2) Phèdre, 265, pag. 373 de la traduction. Cicéron, *Tusculanes*, V, III, a parfaitement caractérisé la dialectique : *Quæ per omnes partes sapientiæ funditur, rem definit, genera dispertit, sequentia adjungit, perfecta concludit.*

y a au fond de la nature humaine une aspiration invincible à posséder, à comprendre, à contempler l'être infini. Voilà la pensée première qui domine toute la théorie de l'extase et dont cette théorie n'est que l'inconséquente et coupable exagération. Eh bien, nous le demandons, n'est-ce pas la même pensée qui inspira au prince de la philosophie grecque son immortel Banquet, et ne la retrouvons-nous pas au fond de ces sublimes paroles prêtées à Diotime de Mantinée : « Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine (Αὐτὸ το θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν) (1)? » Voir Dieu face à face, tel est, pour Platon comme pour Plotin, le terme propre des aspirations de l'âme : telle est aussi à nos yeux, hâtons-nous de le dire, la véritable fin de l'homme. Oui, nous sommes créés pour une félicité supérieure à l'ordre de la nature : le besoin de l'infini, qui nous tourmente sans cesse, dans nos plus grandes passions comme dans nos plus légers désirs, en est une irrécusable preuve. Nous sommes sur cette terre comme hors de notre élément; il n'y a pas équilibre entre notre être et le monde, que nous dépassons sans cesse par des tendances que rien ici-bas ne peut borner. C'est hors de l'horizon de la vie que se projettent nos espérances; c'est à la possession de Dieu que nous aspirons secrètement. Voilà ce qu'avait parfaitement compris l'auteur des *Ennéades* : heureux si, comme le philosophe Athénien, il avait su garder la mesure et si, après être parti de la vérité, il n'avait abouti aux plus extravagantes erreurs (2)!

(1) Banquet, 211, pag. 405 de la traduction.

(2) On peut lire, sur la part de vérité que renferme le mysticisme, quelques belles pages du P. Gratry, De la connaissance de Dieu, Paris, 1864, tom. II, pag. 19, 50.

CHAPITRE II.

THÉOLOGIE.

Plotin déclare quelque part que sa doctrine des trois hypostases se trouve dans Platon (1). Accueillant avec trop de confiance cette assertion intéressée, plusieurs Pères de l'Église, entre autres saint Augustin, ont cru retrouver dans la doctrine platonicienne une conception analogue au dogme chrétien de la Trinité. Leur opinion, transmise à travers les âges, a séduit beaucoup d'intelligences, et Chateaubriand s'en est fait, au XIXe siècle, le complaisant écho : reproduisant les idées d'un traducteur de Platon, « non-seulement, » dit-il, « on prétend que le disciple de Socrate a connu le Verbe, fils éternel de Dieu : on soutient même qu'il a connu le Saint-Esprit, et qu'ainsi il a eu quelque idée de la Trinité (2). »

Sans parler ici des lettres qu'on attribue vulgairement au philosophe Athénien et dont la critique moderne a depuis longtemps contesté l'authenticité (3), nous déclarons n'avoir pu découvrir dans les écrits de Platon la moindre trace d'une trinité quelconque. « Platon n'a reconnu nulle part, » dit M. Vacherot, « un Dieu invisible et ineffable et un autre Dieu visible. Cette distinction des trois natures divines, qu'on a cru apercevoir dans Platon, ne repose sur aucun texte (4). » Ce n'est pas de la Grèce,

(1) Ennéade V, I, 8.

(2) Génie du Christianisme. Première partie, liv. Ier, chap. III, pag. 11 de l'édit. Hachette, Paris, 1858.

(3) « Les lettres ne trahissent qu'une intention malhabile et une extension fausse des doctrines platoniciennes. » — Ritter, Histoire de la philosophie ancienne, traduction Tissot, Paris, 1835, tom. II, pag. 114.

(4) Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, pag. 315. M. Jules Simon est du même avis. *Voyez* Histoire de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, pag. 312-317.

c'est de l'Orient qu'est venue à l'école d'Alexandrie l'idée de trois principes supérieurs. « La prétendue trinité platonique », dit M. Henri Martin, « n'est que le résultat d'une fausse interprétation hasardée par le judaïsme hellénisant d'Aristobule et de Philon, qui, égarés par l'amour-propre national, voulaient considérer Platon ni plus ni moins que comme un disciple de Moïse (1). »

Abordons ici l'examen des rapports que soutiennent respectivement avec la doctrine platonicienne les trois hypostases alexandrines : l'Un, l'intelligence et l'âme.

§ 1er. — L'Un.

Bien grande est certes la différence qui sépare le Dieu de Platon de la substance morte dont l'école d'Alexandrie a fait le premier des êtres. Tandis que l'architecte suprême du Platonisme est doué de vie et de mouvement (2), qu'il est le père du monde (3) et le père de la vérité (4), qu'il possède enfin « l'auguste et sainte intelligence (σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν) (5), » l'Un premier des Alexandrins ne participe ni à la vie ni à la pensée : il n'est ni forme ni essence, et, sans nom comme sans qualités, il n'est qu'un être abstrait dont on ne saurait rien affirmer, puisqu'il n'est rien.

Et cependant, si nous nous demandons comment Plotin est arrivé à cette étrange notion de la divinité, nous devons répondre que c'est en suivant à la lettre la méthode platonicienne et en se montrant plus fidèle que Platon lui-même aux lois de la dialectique.

Que fait, en effet, la dialectique? Nous l'avons vu : « Elle démêle l'idée unique répandue dans une multitude d'individus, puis une multitude d'idées renfermées dans une idée générale,

(1) Études sur le Timée de Platon, tom. Ier, pag. 16. *Voyez* aussi tom. II, p. 50-63.
(2) Sophiste, 248, pag. 105 de la traduction.
(3) Timée, 37, pag. 193 de la traduction.
(4) République, liv. VII, 517, pag. 343 de la traduction.
(5) Sophiste, 248, pag. 106 de la traduction.

puis encore une multitude d'idées générales contenues dans une idée supérieure (1). » Abstraire les qualités individualisantes, ne rechercher en toutes choses que l'universel, écarter toutes les différences, exclure toutes les déterminations, pour arriver enfin à l'idée la moins déterminée et la plus simple, telle est son œuvre. Si Platon avait voulu la suivre jusqu'au bout, il aurait abouti, non pas au Dieu vivant du Timée, mais au principe indéterminé de l'Eléatisme ; il aurait dû placer au sommet de l'échelle des êtres le τὸ ἓν επέκεινα τοῦ ὄντος, l'unité absolue, l'entité vague qui ne peut ni se nommer ni se penser et est indéfinissable dans la simplicité pure de son essence. Mais en présence d'un tel Dieu, en présence de cet être contradictoire, négatif, inintelligible, de cet être « sans nom, sans pensée, sans science (οὐδε ὄνομὰ, οὐδέ λόγος, οὐδε ἐπιστήμη) (2), » le philosophe Athénien a reculé. Après avoir accepté sa méthode jusqu'au moment où elle avait enfanté ces redoutables difficultés, il l'a quittée ; arrivé là il l'a sacrifiée au sens commun et, préférant l'inconséquence à l'impiété, il a donné place dans sa philosophie au Dieu vivant et personnel que reconnaît avec lui la foi de l'humanité.

§ 2. — L'intelligence.

La seconde hypostase de la trinité alexandrine est, comme nous avons pu nous en convaincre, le lieu des idées, « l'animal premier qui réunit en lui la vie parfaite et la sagesse suprême ; » elle est l'archétype et le paradigme de l'univers, qui est copié sur elle, image imparfaite de ses éternelles perfections.

Cette conception est évidemment empruntée à Platon. Le Dieu

(1) Sophiste, 253, pag. 120 de la traduction.

(2) Parménide, 141, 142, pag. 220 et suivantes de la traduction. Dans ce lumineux passage, Platon nous semble avoir admirablement compris à quelles déplorables conséquences pouvait conduire l'abus de la dialectique. Après avoir abstrait successivement toutes les déterminations possibles de l'Un, il dit : « L'*Un* ne participe en aucune manière de *l'être* : ... il *n'est* en aucune manière ; ... il *n'est* donc pas de façon à *être un*. De sorte qu'il semble qu'il *n'est* pas *un* et *n'est* pas, si l'on doit s'en rapporter à notre raisonnement. »

du Platonisme est, lui aussi, le modèle du monde. « Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, le plus possible, semblables à lui-même (ἐβουλήθη πάντα ὅτι μαλιστα γένεσθαι παραπλησία αὐτῷ) (1). » Type premier de tous les êtres, il renferme en soi « tous les animaux intelligibles (les idées), comme le monde embrasse et nous-mêmes et toutes les créatures visibles (2). » Mais, qu'on le remarque, tandis que, chez Plotin, l'intelligence est condamnée à l'immobilité et ne produit l'univers qu'indirectement, par l'intermédiaire d'un démiurge, le Dieu du fondateur de l'Académie est à la fois le modèle et le peintre, le plan et l'ouvrier : c'est lui, et lui seul, qui « mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et ordonna l'univers de manière à en faire un ouvrage de nature excellente et parfaitement beau (ὅπως ὅτι καλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος) (3). »

Ce que Plotin dit de l'éternité, de l'immutabilité et de la perfection de l'intelligence n'est que l'exacte reproduction de l'opinion de Platon. « Les expressions : il a été, il est, il sera, » lisons-nous dans le Timée, « ne conviennent qu'à la génération qui s'écoule dans le temps (περὶ τὴν ἔν χρονῷ γένεσιν ἰοῦσαν)... L'être éternel n'est sujet à aucun des accidents que la génération met dans les choses qui se meuvent et tombent sous les sens (4). »

§ 3. — L'âme universelle.

Au milieu du vaste corps de l'univers, dit Platon, « Dieu mit une âme, qui, partout répandue, du centre aux extrémités du monde, établit, en tournant sur elle-même, le divin commencement d'une vie perpétuelle et sage pour toute la suite des temps (θείαν ἤρξατο ἀρχὴν ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον) (5). » Le

(1) Timée, 29, pag. 182 de la traduction.

(2) Timée, 30, pag. 183 de la traduction. Τὰ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμας ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά.

(3) Timée, 30, pag. 182 de la traduction.

(4) Timée, 38, pag. 194 de la traduction.

(5) Timée, 36, pag. 192 de la traduction.

philosophe Athénien croyait donc, tout comme celui d'Alexandrie, à l'existence d'un principe animique répandu dans l'ensemble du κόσμος. Mais, qu'on ne s'y trompe pas : l'âme du monde du Platonisme n'est pas, comme l'âme universelle de Plotin, une puissance démiurgique produisant par voie d'émanation tous les êtres contingents et se manifestant, quoique à des degrés divers, dans l'homme comme dans le minéral. Non : elle est une puissance purement conservatrice, personnification de l'ordre qui règne dans le monde et des lois harmoniques qui ***régissent la nature inerte***. Nul n'a été plus éloigné que le disciple de Socrate de ce monopsychisme panthéistique qu'a si rigoureusement formulé le chef du Néoplatonisme : l'âme du monde, tel est son enseignement explicite, est distincte des âmes particulières, ***qui n'ont été créées qu'après elle, par un acte exprès de la divinité;*** et ces âmes particulières elles-mêmes, quoique se ressemblant par leur commune origine, ont chacune une existence propre et séparée. « Dans la même coupe où il avait composé l'âme du monde, Dieu mit ce qui restait des mêmes éléments et les mêla d'une manière analogue. Seulement, loin d'être aussi purs qu'auparavant, ils l'étaient deux ou trois fois moins. Après les avoir fondus en un tout, il *le divisa en autant d'âmes* qu'il y a d'astres et en donna une à chacun d'eux (διεῖλε ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις ἔνειμέ θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον) (1). »

En analysant le système néoplatonicien, nous avons vu que, dans l'opinion de Plotin, l'âme universelle est à la fois une et multiple, indivisible par essence et divisible dans les corps. Les germes de cette doctrine se trouvent, croyons-nous, dans cette phrase célèbre de Platon cherchant à définir la nature de l'âme du monde : « De l'*essence indivisible* et toujours la même (2) et de l'***essence qui devient divisible dans les corps,*** il forma, en les combinant, une espèce d'essence intermédiaire. Prenant ensuite

(1) Timée, 41, pag. 202 de la traduction. Les astres, dans le système de Platon, sont chargés de former les corps des individus.

(2) C'est-à-dire de l'intellect divin lui-même. *Voyez* M. Henri Martin, études sur le Timée, tom. Ier, pag. 369.

ces trois principes, il en fit une seule espèce en unissant de vive force la nature rebelle de l'*autre* avec celle du *même* (καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ) (1). » Sans rechercher ici quel peut être le véritable sens de ces obscures paroles, ce que, du reste, des plumes plus autorisées que la nôtre ont tenté de faire (2), avouons qu'il ne fallait qu'un faible effort d'interprétation pour en faire sortir la théorie alexandrine.

(1) Timée, 35, pag. 188 de la traduction.

(2) *Voyez* M. Henri Martin, tom. Ier, pag. 346-382. On peut lire aussi les Considérations de M. Bouillet, dans sa traduction des Ennéades, tom. Ier, pag. 367-368, et les notes dont M. Chauvet a accompagné sa traduction du passage cité, pag. 188.

CHAPITRE III.

COSMOLOGIE.

La cosmologie de Plotin ne saurait offrir que peu de points de rapprochement avec celle de Platon : les idées fondamentales des deux systèmes sont, en effet, trop essentiellement différentes. Le Dieu de la philosophie alexandrine est un foyer permanent d'où, par une irradiation nécessaire et éternelle, sortent tous les êtres; il est la substance unique, se développant à l'infini et animant à la fois l'homme et la pierre, l'astre et la plante. Le Dieu du Platonisme, au contraire, est libre et personnel, sinon créateur. Il a ordonné le monde « parce qu'il est bon et que ce qui est bon est exempt d'envie (ἀγαθος ἦν, αγαθῷ δε οὐδεὶς εγγίγνεται φθόνος) (1); » il a fait naître partout l'ordre et l'harmonie en imprimant sur une matière préexistante sa marque, son verbe, son idée.

Ces dernières lignes résument toute la doctrine platonicienne sur la formation du monde. Platon est dualiste et compose l'univers de deux éléments : *l'idée* (εἶδος, ἰδέα) et *la matière* (ὕλη); l'idée, principe d'unité et d'ordre; la matière, principe de diversité et de confusion. Cette matière, aussi appelée du nom de *génération* (γένεσις), n'est pas, comme la matière de Plotin, un pur non-être dépouillé de toute propriété et sans capacité primitive aucune pour une forme ou une figure déterminée : elle comprend quatre éléments, l'eau, l'air, la terre et le feu, qui, avant qu'ils reçussent de Dieu leurs formes propres, existaient à l'état rudimentaire et *portaient déjà des traces de leur nature* (2).

(1) Timée, 29, pag. 182 de la traduction.

(2) Timée 53, pag. 222 de la traduction; ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα.

Agités d'un mouvement désordonné, que leur communiquaient des forces aveugles et fatales, « dissemblables et sans équilibre (1), » ces éléments étaient agités au hasard et en tous sens, sans raison et sans mesure, « comme il convient à des choses dont Dieu est absent » (2). C'est là, on le voit, la reproduction pure et simple de ces idées mythologiques sur le chaos dont le chantre des Métamorphoses devait se faire un jour l'harmonieux interprète :

> . . . *Rudis indigestaque moles*
> . . . . *Congestaque eodem*
> *Non bene junctarum discordia semina rerum.*
> . . . .
> *Sic erat instabilis tellus, innabilis unda,*
> *Obstabatque aliis aliud* (3).

Nous ne comprenons pas comment, en dépit des textes que nous venons d'indiquer, plusieurs auteurs, entre autres le savant Ritter, aient pu considérer la matière de Platon « comme ne formant qu'une seule et même chose avec l'espace » (4). Pour risquer une semblable assertion, il faut complétement avoir perdu de vue ce passage décisif où le fondateur de l'Académie distingue si clairement la génération du lieu qui la reçoit : *Il y a trois choses distinctes : l'être ou l'idée* (τὸ ὄν), *le lieu* (ἡ χώρα) *et la génération* (ἡ γένεσις), *et elles étaient avant la formation du ciel* (καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι) (5). Cette phrase, en même temps qu'elle jette un grand jour sur le système cosmologique du philosophe Athénien, doit faire diparaître tous les doutes au sujet de la prétendue conformité des doctrines platonicienne et néoplatonicienne sur la nature du principe matériel.

L'auteur des *Ennéades* ne s'est visiblement rapproché de Platon que dans ses théories de l'espace et du temps. Certainement, le

(1) Timée 52, pag. 222 de la traduction. Μήθ' ὁμοίων μήτ' ἰσοῤῥόπων.

(2) ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός, Timée, 53, pag. 222 de la traduction.

(3) *Metamorphoseôn*, liv. Ier, v. 7-20.

(4) Histoire de la philosophie ancienne, traduction Tissot, tom. II, pag. 287. M. Ubaghs, ancien professeur de l'Université de Louvain, a émis la même opinion dans un opuscule intitulé : Du dynamisme. Louvain, 1861, pag. 50.

(5) Timée, 52, pag. 221 de la traduction.

prince de la philosophie grecque n'avait pas, comme le fondateur du Néoplatonisme, introduit l'espace et le temps dans le sein même de l'unité divine ; mais au moins en avait-il fait des entités substantielles, revêtues d'une existence propre et distincte de celle des êtres contingents. « Le temps, » lisons-nous dans le Timée, « fut produit avec le ciel, afin que, nés ensemble, ils périssent ensemble s'ils doivent périr, et il a été *fait sur le modèle de la nature éternelle*, afin qu'il lui fût le plus semblable possible (1). » Quant à l'espace, le philosophe Athénien était allé jusqu'à lui attribuer l'éternité : par une conception analogue à celle que nous trouvons exprimée dans la Genèse, il l'avait considéré comme une *terra inanis et vacua*, réceptacle informe de la génération, élément amorphe ne tombant pas sous les sens et perceptible seulement, comme la matière de l'auteur des *Ennéades* « à une sorte de raisonnement bâtard (2). » (λογισμός νόθος).

(1) Timée, 38, pag. 195 de la traduction. *Χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ παράδειγμα τῆς αἰωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ ᾖ.*

(2) Timée, 52, pag. 220 de la traduction.

CHAPITRE IV.

PSYCHOLOGIE.

La chimérique théorie de la descente des âmes, que nous avons trouvée développée dans les *Ennéades*, renferme certainement, à côté d'idées suggérées par la doctrine émanatiste, des éléments empruntés à Platon. Nous saurions retrouver dans le Timée et le Phèdre plus d'un passage où l'imagination poétique du philosophe Athénien, se donnant libre carrière, dépeint l'état heureux des âmes avant leur union avec l'élément corporel et la triste condition à laquelle les a réduites leur chute. Qu'il nous suffise de citer ces paroles : « Il nous était donné de contempler la beauté toute rayonnante quand, mêlés au chœur des bienheureux, nous marchions à la suite de Jupiter. Nous jouissions alors du plus ravissant des spectacles : initiés à des mystères qu'il est permis d'appeler divins, nous les célébrions, exempts de l'imperfection et des maux qui nous attendaient dans la suite..., et nous étions nous-mêmes purs, libres encore de ce tombeau que nous appelons notre corps, que nous traînons avec nous comme l'huître dans sa prison (1). »

Mais ne nous arrêtons pas davantage à la partie mythique et romanesque de la psychologie plotinienne. Des doctrines plus sérieuses doivent appeler notre attention : nous voulons parler de l'union de l'âme et du corps et de l'immortalité.

Et d'abord, est-ce au prince de la philosophie grecque que l'auteur des *Ennéades* a emprunté sa théorie des trois âmes ? Est-ce de Platon qu'est venue à l'école d'Alexandrie cette

(1) Phèdre, 246, pag. 339 de la traduction.

doctrine du principe intelligent engendrant successivement, par le développement de ses puissances, un principe raisonnable et un principe végétatif? A cette question ainsi posée, nous n'hésitons pas à répondre par la négative.

Nous savons certes, et nul moins que nous ne prétendrait le nier, que le fondateur de l'Académie reconnaît dans l'homme trois principes distincts : l'âme raisonnable (λόγιστικον τῆς ψυχῆς), l'âme irascible (ἡ ψυχὴ ἀνδρείας καὶ θυμοῦ) et l'âme concupiscible (ἀλογιστικὸν τε καὶ ἐπιθυμητικον) (1) ; mais sont-ce là, nous le demandons, les trois âmes de Plotin? Si, à la rigueur, on peut retrouver l'âme végétative de la psychologie alexandrine dans l'âme irraisonnable du Platonisme, où découvre-t-on, dans la doctrine néoplatonicienne, un principe analogue à cette âme irascible que le disciple de Socrate charge « de comprimer par la force les désirs sensuels lorsque, rebelles aux ordres de la raison, ils ne voudraient pas s'y soumettre volontairement (2)? » Et puis, ne voit-on pas que les fonctions dont Platon investit une seule âme, l'âme supérieure, sont réparties par Plotin entre l'âme intelligente et l'âme raisonnable? Certes, quand nous n'aurions que ces raisons-là à invoquer, elles nous sembleraient assez puissantes pour nous déterminer à croire que ce n'est pas au prince de la philosophie grecque qu'il faut faire honneur de la théorie plotinienne.

Mais d'autres considérations encore, et des plus importantes, militent en faveur de notre thèse. Tandis que les trois âmes du Platonisme sont des principes réellement distincts et même opposés, dont un seul, le principe raisonnable, est doué d'immortalité; tandis qu'elles sont confinées dans des parties différentes de notre être, l'une dans la tête, la seconde dans le thorax, la troisième dans le bas-ventre (3), les âmes de la psychologie alexandrine ne sont que des facultés diverses d'une même puis-

(1) République IV, 439, 441, pag. 228 de la traduction.

(2) Timée, 69, 70, pag. 257 de la traduction; ἵνα μετὰ λόγου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι.

(3) Timée, 69, 70, pag. 257 de la traduction.

sance, qui, avant de s'unir à un corps, les possédait déjà toutes à l'état d'enveloppement; elles se rattachent à une même unité, qui, loin de se localiser, est présente tout entière au corps tout entier et l'*illumine dans son ensemble comme la lumière illumine l'air*. Qui ne voit la profonde différence qui sépare ces deux doctrines? Qui ne reconnaît, dans les opinions de Plotin sur l'âme, l'application des principes émanatistes qui forment la base de sa cosmologie? Non, ce n'est pas dans les dialogues de Platon que le fondateur du Néoplatonisme a puisé sa théorie, ainsi qu'un examen superficiel pourrait tout d'abord le faire supposer : la source de la psychologie plotinienne n'est ni dans le Timée, ni dans l'Alcibiade : elle est dans les *Ennéades* mêmes.

Une seconde question, celle de l'immortalité de l'âme, doit nous occuper dans ce chapitre : elle ne nous arrêtera guère, notre tâche devant se borner à constater la parfaite conformité des deux doctrines. L'auteur des *Ennéades*, dans la démonstration dont nous avons parlé ailleurs, s'est, en effet, contenté de reproduire les principaux arguments platoniciens, que nous allons rappeler ci-après : 1° L'âme ne saurait périr par dissolution, puisqu'elle est simple et immatérielle. « La raison », dit Platon, « ne nous permet pas de croire, non plus que de penser, que notre âme soit d'une nature composée, pleine de dissemblance et de diversité (ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητος) (1). » Profondément distinct du corps, le principe animique ne saurait non plus être un simple résultat de l'organisme, comme l'harmonie d'une lyre est le résultat des pièces qui composent l'instrument (2); 2° « Qui fait que le corps est vivant? C'est l'âme. » L'âme apporte donc la vie avec elle partout où elle entre : elle ne recevra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte, c'est-à-dire la mort (Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ, οὐ μή ποτε δέξηται) (3); 3° L'âme, dès cette vie, pense à ce qui ne doit point périr, vit de ce qui est éternel et aime à habiter la région de l'infini. « Réfléchissons »,

(1) République, liv. X, 611, pag. 495 de la traduction.
(2) Phédon, 86, p. 65 de la traduction.
(3) Phédon, 105, pag. 102 de la traduction.

dit le philosophe Athénien, « aux choses vers lesquelles l'âme se porte, aux objets dont elle recherche le commerce, à cette liaison étroite qu'elle a naturellement avec tout ce qui est divin, immortel, impérissable (συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι) (1). »

On le voit : Plotin a repris l'argumentation de Platon et a suivi celui-ci jusque dans ses erreurs.

(1) République, liv. X, 611, pag. 497 de la traduction.

CHAPITRE V.

MORALE.

§ 1er. — Du bonheur.

Nous avons vu Plotin donner à la question du bonheur une solution profondément vraie dans son point de départ, mais fausse dans les exagérations mystiques auxquelles a abouti son auteur. D'après le philosophe alexandrin, le bonheur consisterait dans la possession intime de la divinité : s'unir au grand tout, perdre dans le sein de l'unité suprême sa personnalité et la conscience de ses actes, tel serait le terme des aspirations de l'âme, telle serait la souveraine félicité, réalisable dès cette vie pour l'homme qu'a purifié la vertu.

Nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier cette doctrine étrange, qui place le bonheur dans l'inertie et le néant. Il nous faut dire maintenant combien elle s'éloigne de l'enseignement platonicien, tout en prétendant en être directement dérivée.

En déclarant que, dès cette vie, l'homme peut s'unir à Dieu et goûter la béatitude suprême, Plotin ne laissait à la vertu qu'un rôle bien médiocre : il la réduisait à n'être qu'une préparation au bonheur et ne lui accordait ainsi qu'une importance purement relative. C'est sur une tout autre base que le prince de la philosophie grecque avait assis sa morale. Sans s'expliquer trop clairement sur la nature du souverain bien (1), il l'avait toute-

(1) « Il est trop difficile de le décrire ; le temps d'ailleurs me manque. » Phédon, 114, pag. 117 de la traduction.

fois présenté comme ne se réalisant pleinement que dans la vie future; d'un autre côté, loin d'absorber la question de la vertu dans celle du bonheur, il avait abondé dans le sens contraire et affirmé que, pendant la durée de son existence mortelle, l'homme ne saurait trouver de véritable félicité que dans la *pratique* du devoir (1). « Quiconque veut être heureux, » lisons-nous dans les Lois, « doit s'attacher à la justice et marcher humblement et modestement sur ses pas (2). » Aux yeux du philosophe Athénien, la vertu revêtait une valeur absolue; elle était bonne par elle-même, devait être recherchée pour elle-même, et assurait à celui qui la possédait toute la somme de bonheur possible ici-bas : doctrine éminemment morale, sinon toujours confirmée par l'expérience, et que l'historien de la philosophie ne saurait s'empêcher de préférer aux mystiques extravagances des Alexandrins.

§ 2. — Des vertus.

Sans parler ici de cette quadruple échelle par les degrés de laquelle le Néoplatonisme élève l'homme jusqu'à Dieu, et qui est évidemment une invention de l'esprit mystique, hâtons-nous de dire que les quatre vertus fondamentales que reconnaît Plotin avaient été, avant lui, définies par le prince de la philosophie grecque. Un examen sommaire de la doctrine de Platon va nous en convaincre.

La vertu, aux yeux de l'illustre fondateur de l'Académie, est l'imitation de Dieu dans la mesure du possible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατον); elle comprend quatre éléments, dont trois correspondent aux trois parties de l'âme dont nous avons déjà parlé, et dont le quatrième consiste dans l'accord harmonique de toutes les facultés humaines. Ces quatre éléments sont : la prudence (ἡ σοφιά,

(1) République IX, 586, 587, pag. 456 et 457 de la traduction.

(2) Lois, liv. IV, 716, pag. 236 de la traduction. Δικαιόσυνης ὁ εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος.



ἡ φρόνησις), le courage (ἡ ἀνδρεία), la tempérance (ἡ σωφροσύνη) et la justice (ἡ δικαιοσύνη). La prudence est la vertu de l'âme supérieure : elle réside dans la connaissance de ce qui convient à chacune des parties de l'âme; elle est la vertu régulatrice (1). Le courage consiste à diriger et à régler la colère et les autres passions. La tempérance soumet à la partie supérieure et rationnelle la partie inférieure et sensuelle. Quant à la justice, « elle règle l'homme intérieur et ne permet pas qu'aucune des parties de son âme fasse autre chose que ce qui lui est propre, leur défendant d'empiéter sur leurs fonctions réciproques (μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα) (2). »

Nous avons vu l'auteur des *Ennéades*, dans son mépris outré pour la vie terrestre, pousser l'impassibilité jusqu'au cynisme et afficher un orgueilleux dédain non-seulement pour les intérêts matériels de l'homme, mais pour toutes les nobles passions qui constituent la vie morale de l'humanité. Platon ne lui avait certes pas donné l'exemple d'une semblable aberration : tout en recommandant à l'être humain de s'affranchir autant que possible des influences extérieures, ou, comme il le disait lui-même, de *se purifier;* tout en professant cette belle maxime « que la philosophie est l'apprentissage de la mort (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι) (3) », le fondateur de l'Académie avait été loin de condamner la vertu à une austérité farouche : il lui avait même donné pour compagnon le plaisir honnête (4). Nul, en outre, n'avait plus vanté que lui les douceurs d'une intime amitié (5); nul n'avait célébré avec plus d'enthousiasme l'amour de la patrie (6); nul n'avait versé des larmes plus amères sur la mort d'un être chéri : « En le voyant boire, » dit-il en parlant des derniers moments de Socrate, « nous ne pûmes plus retenir nos pleurs. Pour moi, mes larmes m'échappèrent avec abondance, et, malgré

(1) République, IV, 442, pag. 230-232 de la traduction.
(2) République, IV, 443, pag. 232 de la traduction.
(3) Phédon, 67, pag. 29 de la traduction.
(4) *Voyez* le Philèbe, *passim*.
(5) *Voyez* le Phèdre et le Banquet.
(6) *Voyez* le Ménexène.

tous mes efforts, il fallut que je me couvrisse de mon manteau pour pleurer en liberté sur moi-même ; car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en pensant quel ami j'allais perdre (1). »

Ces belles paroles mettent complétement à nu l'âme sensible et aimante du philosophe Athénien.

Le chef du Néoplatonisme condamnait, nous l'avons vu, le suicide. Mais qu'ils pâlissent, les arguments dont il appuie sa thèse, devant cette belle démonstration qu'autorise, chez Platon, la doctrine d'un Dieu libre et personnel : « Nous autres hommes, nous sommes ici comme dans un poste (ἐν τινὶ φρουρᾷ) que nous ne devons jamais quitter sans permission... Il faut attendre que Dieu nous envoie un ordre formel de sortir de la vie (2). »

Ce précepte, que le philosophe Athénien met ici dans la bouche de Socrate, devait être reproduit plus tard dans les mêmes termes par les pères de l'Église.

§ 3. — De la liberté morale.

Platon, avant Plotin, avait compris qu'une parfaite liberté ne saurait résider que dans l'homme complètement affranchi des passions du corps et ne suivant que l'inspiration de sa raison. Le neuvième livre de la République est presque tout entier consacré à la peinture de l'affreuse tyrannie qui enchaîne de ses liens multiples l'âme de celui qui n'a pas su résister aux suggestions de la partie sensuelle de son être. Nous en extrairons ce passage : « Ce ne seront que fêtes, jeux, festins, débauches et plaisirs de toute espèce, dans lesquels le jettera l'amour tyrannique (ἔρως τύραννος) qu'il a laissé pénétrer dans son âme, et qui, en véritable despote, en gouverne toutes les facultés. Jour et nuit, il sentira naître au dedans de lui-même une foule de désirs indomptés et insatiables... La passion, régnant

(1) Phédon, 117, pag. 122 de la traduction.
(2) Phédon, 62, pag. 19 de la traduction.

seule dans son âme, y introduira la licence, le mépris des lois, et, regardant cette âme comme un État dont elle est maîtresse, elle la contraindra de tout faire et de tout oser (ὥσπερ πόλιν ἄξει ἐπὶ πᾶσαν τόλμαν) (1).

A ces considérations d'une vérité profonde se mêle, chez le disciple de Socrate comme chez le philosophe alexandrin, une notion fausse du libre-arbitre, confondu à tort avec l'intelligence. Platon croit que nul ne fait le mal sciemment, parce que nul ne peut vouloir ce qu'il sait lui être nuisible : « Tous les hommes », dit-il, « font plus de mal que de bien, et ils le font involontairement (καὶ ἐξαμαρτάνουσιν ἄκοντες) (2). » Doctrine évidemment erronée et que dément, dirons-nous avec M[gr] Laforet, une douloureuse expérience de tous les instants. « Non, il ne suffit pas de connaître le bien pour l'accomplir : la volonté peut refuser de suivre les lumières de l'intelligence et violer le devoir, comme elle est libre de choisir entre le bien et le mal, entre la vertu et le vice, entre la vie et la mort (3). »

§ 4. — Sanction.

Les détails bizarres dont Plotin émaille sa théorie de la métempsycose sont sans contredit empruntés à de nombreux passages du Timée, et particulièrement à ce mythe d'Er l'Arménien, qui termine d'une manière si poétique le dernier livre de la République. Qu'on se garde toutefois de conclure de là à la parfaite conformité des doctrines alexandrine et platonicienne sur la sanction : outre que nous ne trouvons dans Platon aucune trace de cette absorption immédiate de l'âme en Dieu qui constitue, dans l'opinion des Néoplatoniciens, la récompense de l'âme parfaitement vertueuse, nous devons dire qu'à côté du dogme de la métensomatose, qu'il ne nous semble, du reste,

(1) République, liv. IX, 573-575, pag. 433-435 de la traduction.
(2) Premier Hippias, 96, pag. 150 de la traduction.
(3) Histoire de la philosophie ancienne, tom. I[er], pag. 446.

exposer qu'à titre de tradition (1), le disciple de Socrate professe une autre théorie sur le sort de l'âme après cette vie, théorie qui assure à l'homme une immortalité consciente et personnelle, et que, comme telle, nous inclinons à considérer comme la véritable expression de la pensée platonicienne.

On n'exige sans doute pas de nous que nous reproduisions ici dans tous ses détails cette doctrine du philosophe Athénien : qu'il nous suffise, en renvoyant le lecteur au passage du Phédon où elle se trouve développée (2), de la résumer rapidement : Platon distingue quatre états des hommes au delà de la tombe : l'enfer ou le tartare, pour les grands coupables; l'enfer temporaire, pour ceux qui se sont souillés de fautes graves, mais guérissables; une espèce de purgatoire, pour ceux qui ne sont ni entièrement criminels ni entièrement innocents; et enfin le ciel, pour les hommes complètement purs. Cette esquisse, quoique générale et imparfaite, trahit toute la supériorité du génie philosophique de Platon : seul, de tous les philosophes anciens, l'auteur du Phédon a su s'élever à une pareille hauteur de vues sur la grande question de la vie future.

Résumons brièvement, en terminant la seconde partie de ce mémoire, les résultats auxquels a abouti notre examen comparatif du Platonisme et du Néoplatonisme.

Que doivent les Alexandrins à Platon? En fait de méthode, la dialectique, la réminiscence, la purification, la division des sources de la connaissance humaine; comme doctrine métaphysique, les idées, Dieu, qui est le lieu des idées, l'unité absolue, qui est le terme nécessaire et redoutable de la méthode dialectique; comme explication de la nature du monde, ils lui doivent le rôle du Νοῦς considéré comme le modèle de l'univers; en psychologie, ils lui ont emprunté leur poétique description de

(1) « La doctrine de la métempsycose n'est-elle pas un de ces rêves que Platon aimait à caresser, sans les rejeter ni les admettre tout à fait, et dans lesquels il laissait s'égarer son imagination sur les sujets où la science lui faisait défaut? » Jules Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, pag. 589.

(2) Phédon, 113, 114, pag. 115, 116, 117 de la traduction.

la descente des âmes et les arguments sur lesquels ils appuient la démonstration de l'immortalité; en morale enfin, ils lui doivent la doctrine des quatre vertus fondamentales, celle de la liberté, et les détails grotesques de leur théorie de la métempsycose.

Tels sont, croyons-nous, les points de contact des deux écoles; telle est la part qui revient au fondateur de l'Académie dans la synthèse philosophique des Néoplatoniciens.

TROISIÈME PARTIE.

DES CAUSES QUI AMENÈRENT LA TRANSFORMATION DU PLATONISME EN NÉOPLATONISME.

Notre étude sur les rapports du Néoplatonisme et du Platonisme, en même temps qu'elle a fixé la juste part des éléments empruntés par Plotin au philosophe Athénien, a signalé au lecteur le profond désaccord qui, en certains points, sépare les deux doctrines. D'où est né ce dissentiment entre la pensée du maître et de ceux qui se prétendaient ses disciples? Comment la philosophie platonicienne en est-elle venue à abdiquer ses tendances les plus caractéristiques, pour se plier à des théories évidemment contraires à son enseignement primitif? C'est ce que nous allons étudier. Mais avant d'aborder cette question difficile, nous sentons le besoin de réclamer de nouveau l'indulgence du lecteur. Il faudrait, pour traiter de semblables sujets, l'expérience et l'érudition que donnent de nombreuses années passées dans l'étude, et nous n'avons, hélas, en partage qu'une juvénile impéritie à peine fortifiée par un labeur de quelques mois.

Nous rattachons à trois grandes causes les origines du Néoplatonisme : 1° L'influence d'Aristote et celle des Stoïciens; 2° l'influence de l'Orient; 3° l'état religieux du monde aux Ier, IIe et IIIe siècles de notre ère.

CHAPITRE PREMIER.

ARISTOTE ET LES STOÏCIENS.

> « Les doctrines des Stoïciens et des Péripatéticiens sont secrètement mélangées dans les écrits de Plotin. La métaphysique d'Aristote y est condensée tout entière. »
>
> (PORPHYRE, Vie de Plotin, XIV.)

§ 1er. — Aristote.

Platon et Aristote représentent au plus haut degré deux tendances bien différentes de l'esprit humain. Négligeant la copie pour le modèle, le premier s'envole au-dessus de la terre et s'attache à l'idéal; attiré vers l'expérience, le second étudie le monde dans tous ses phénomènes, qu'il généralise et classifie. Le premier, après avoir découvert dans la connaissance un élément qui ne vient pas des sens, remonte des idées dans l'esprit aux idées absolues, aux genres suprêmes, où résident, d'après lui, toute réalité et toute certitude; le second affirme que toute science naît de la sensation; il part des notions particulières, bâtit sur elles tout l'édifice scientifique et arrive à ne reconnaître de véritable réalité qu'à l'individuel. Idéalisme, empirisme, tels sont les deux mots qui résument les deux systèmes (1).

[1] Que la théorie d'Aristote sur la connaissance soit une théorie sensualiste et empirique, cela ressort à l'évidence de ce passage des derniers Analytiques (II, 15) : « Il est clair que nous ne possédons pas les principes (φάνερον ὅτι οὔτε ἐχεὶν οιδν) et que, d'un autre côté, ils ne peuvent venir en nous sans que nous ayons quelque puissance de les acquérir (οὔτε μηδέμιαν ἔχουσιν δύναμιν ἐγγίγνεσθαι). Il est donc nécessaire que nous ayons cette puissance, sans que, toutefois, elle soit plus claire que les principes eux-mêmes. (Ἀναγκη γὰρ ἔχειν μὲν τινὰ δύναμιν, μὴ τόιαυτὴν δ'ἔχειν, ἣ ἔστι τουτῶν τιμίωτερα κατ' ἀκριϐεῖαν)... Cette puissance, c'est la sensation et la sensation seule (ἀπὸ μίας αἰσθήσεως). » Nous ne comprenons pas comment le Père Gratry, au tom. II de sa Logique, ait pu traduire ce texte d'Aristote de

Qu'on ne se méprenne pas, toutefois, sur le sens que nous attachons ici à ces mots. Aristote, disons-nous, est empiriste, mais cet empirisme ne consiste pas, comme le matérialisme grossier de notre époque, à n'admettre l'existence que de ce qui tombe directement sous les sens. Non, le Stagirite, pour nous servir d'une expression de Victor Cousin, « n'a jamais franchi les limites au delà desquelles le sens commun ne soutient pas le génie(1) »; la raison a, chez lui, vivifié l'expérience, et sa méthode, tout en rejetant les affirmations *à priori*, ne l'a pas empêché de s'élever à ces vues sublimes sur Dieu qui remplissent le livre immortel de la Métaphysique.

Nous nous attacherons ici à mettre en lumière quatre points fondamentaux de la doctrine péripatéticienne : la théorie de la substance, celle de la matière, celle du Dieu acte pur et moteur désirable, celle enfin de l'intellect actif.

Et d'abord, qu'est-ce, pour Aristote, que la substance? Réside-t-elle dans l'individu ou dans le genre? Nous ne saurions qu'approuver la solution qu'a donnée le Stagirite de cette importante question. L'auteur de la Métaphysique a compris que chercher l'être dans le général, c'est, pour la science, s'égarer et se perdre dans le dédale des abstractions ; il a vu que l'universel n'a rien de la substance et n'est qu'un rapport, qu'une forme qui, *considérée en elle-même* (2), est dépourvue de toute réalité. L'individu, voilà, pour Aristote comme pour toute philosophie sérieuse, la seule substance véritable. « L'être, dit M. Ravaisson, ne consiste ni dans les catégories générales de l'être, ni dans aucune de leurs espèces. C'est l'être particulier, qui n'existe qu'en soi, d'une existence indépendante, l'individu, objet de l'expérience ou de

manière à faire croire que le Stagirite professait l'innéité des idées : « Il est clair », telle est son interprétation, « que nous ne possédons pas d'avance les principes et que, d'un autre côté, ils ne surviennent pas en nous *si nous n'en possédons quelque chose. Il en résulte que nous les possédons en puissance.* » Rien de tel ne se trouve dans le texte grec que nous avons cité à l'appui de notre traduction. Le Père Gratry dénature le sens des mots et s'efforce de plier les systèmes philosophiques à une idée préconçue.

(1) Cousin, Histoire générale de la philosophie, pag. 152; Paris, Didier, 1867.

(2) Cette restriction est nécessaire. L'idée générale s'objective en Dieu et s'identifie avec la pensée divine.

l'intuition (1). » Ces paroles claires et vraies sont l'exact commentaire de ce que nous lisons dans la Métaphysique : « L'universel est commun à plusieurs êtres; car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, de la nature, en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance? Il l'est de tous les individus ou il ne l'est d'aucun ; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible... D'ailleurs, la substance, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un sujet : or, l'universel est toujours l'attribut de quelque sujet (2). »

L'individu et la substance ne font donc qu'un. Reste à savoir maintenant ce qui constitue l'individu. Aristote répond à cette question par sa théorie de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, de la δύναμις et de l'ἐντελέχεια. Le principe et le type de l'individualité résident, dit-il, dans la forme (εἶδος), c'est-à-dire dans *ce qui constitue l'essence actuelle de la chose.* Entité inséparable de l'être qu'elle détermine, la forme dessine sur un fond purement possible une réalité existante : elle limite la puissance en la faisant passer à l'acte. Tous les êtres de l'univers, sauf Dieu, dont l'essence consiste dans une éternelle perfection, sont réels à un point de vue, possibles à un autre : tous, étant changeants et perfectibles, sont, par le fait même, *susceptibles de formes nouvelles*, à l'égard desquelles ils ne sont que *matière.* C'est ainsi que la pierre non encore dégrossie d'aujourd'hui, forme actuelle puisqu'elle constitue un être à part, est puissance relativement à la statue de demain; c'est ainsi que l'enfant est la matière de l'homme, le corps inanimé de l'organisme vital, l'âme sensitive de l'âme intelligente. Matière et forme, puissance et acte, voilà le double aspect sous lequel se présente aux yeux du philosophe toute nature finie, relative, contingente.

Ces quelques lignes nous donnent le secret de la profonde

(1) Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote; Paris, Joubert, 1837-1840, tom. Ier, pag. 380.

(2) Métaphysique, VII, 2; tom. II, pag. 49 de la traduction Pierron et Zévort. Τὸ ὅλον ἀεὶ ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν.



différence qui sépare la théorie du principe matériel esquissée par Platon de celle qu'a exposée le fondateur du Lycée. La matière première de la Métaphysique n'est pas, comme celle du Timée, un ensemble confus d'éléments vagues : l'élément d'une chose, quelque rudimentaire qu'il soit, exclut un élément opposé et, comme tel, *revêt une existense réelle, une forme,* en même temps qu'il suppose un possible dont il est l'acte. La matière, dans le sens le plus abstrait et le plus rigoureux du mot, ne saurait être que la puissance des contraires indifférente à tout acte, que la capacité universelle de recevoir toutes les formes sans en affecter aucune. C'est ce qu'a compris le Stagirite. « La matière, dit-il, n'est qu'une simple potentialité (ἡ μεν ὕλη δύναμις) : elle est en puissance seulement et non en acte ; elle est le sujet possible de réalités diverses (1). »

En remontant de chaque acte particulier à un acte supérieur qui l'explique, de chaque réalité à une réalité plus pleine et plus achevée, Aristote arrive à un acte suprême dégagé de toute matière, de toute potentialité, à un être qui est sans devenir, à un premier principe qui ne dépend d'aucun autre. C'est là son Dieu, le Dieu *acte pur* de la Métaphysique : « L'acte en soi est la vie de Dieu, vie parfaite et éternelle. Aussi nommons-nous Dieu un vivant éternel et parfait (ζῷον ἀΐδιον ἄριστον), de sorte que la vie et la durée continues et éternelles appartiennent à Dieu, *car cela même c'est Dieu* (2). »

En quoi consiste cet acte pur, dont le fondateur du Lycée fait l'apanage de la Divinité ? Il consiste, répond Aristote, dans la pensée ; et non pas simplement dans la virtualité d'une substance pensante, mais dans une pensée éternellement parfaite, au sein de laquelle s'identifient l'objet et le sujet, l'intelligible et l'intelligence. Écoutons ces belles paroles du douzième livre de la Métaphysique : « L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible : la faculté de percevoir l'intelligible, voilà l'intelligence,

(1) *De Animâ*, II, 1, pag. 164 de la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.

(2) Métaphysique, XII, 7, tom. II, pag. 223 de la traduction Pierron et Zévort. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος... ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια.

et l'actualité de l'essence, c'est la possession de l'intelligible (1)... L'intelligence se pense donc elle-même, et la pensée est en elle la pensée de la pensée (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)... ; dans les êtres qui n'ont pas de matière, l'intelligible et l'intelligence sont identiques et la pensée ne fait qu'un avec ce qui est pensé (καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία) (2) ». Doctrine admirable, doctrine sublime, qui fait de Dieu une individualité active et vivante, type de la pensée, c'est-à-dire « de la vie et de l'énergie la plus parfaite » (3).

C'est à ce Dieu, à la fois pensée et objet de la pensée, qu'est suspendue l'immense chaîne des êtres : c'est lui qui, des profondeurs solitaires de sa parfaite essence, imprime au monde un éternel mouvement, une éternelle vie : c'est vers lui que converge, par un acte instinctif d'amour, l'universalité des choses. « Dieu », lisons-nous encore dans ce douzième livre de la Métaphysique qu'on peut considérer comme le chef-d'œuvre philosophique d'Aristote, « Dieu meut comme désirable et intelligible (ὀρεκτὸν καὶ νοητόν) (4)...; il meut comme objet d'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste (5). » La nature entière, par un élan spontané, tend vers lui comme vers un lointain idéal : un désir aveugle, qu'on prendrait pour le mouvement d'une réflexion prévoyante (ὥσπερ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως) (6), tant il est régulier et bien ordonné dans ses effets, la pousse vers l'éternelle source du bien et du vrai. « C'est ainsi, dit M. Ravaisson, que l'univers, la science, la vertu, le monde du corps et de l'âme, tout n'est que l'instrument, l'organe fait pour servir à la pensée divine (7). » C'est ainsi, ajouterons-nous, que le principe premier, que l'acte pur devient la cause finale en vue de laquelle toutes choses s'ordonnent et se meuvent, le

(1) Métaphysique, XII, 7, tom. II, pag. 223 de la traduction Pierron et Zévort. Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.

(2) Métaphysique, XII, 9, pag. 234, 235 de la traduction.

(3) Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, pag. 63.

(4) Métaphysique, XII, 7, pag. 220 de la traduction.

(5) Métaphysique, XII, 7, pag. 221 de la traduction.

(6) Traité du Ciel, II, IX, édition Brandis.

(7) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, tom. Ier, pag. 595.

but suprême vers lequel tend ce passage incessant de la matière à la forme, du possible au réel, qui constitue la vie des êtres finis.

C'est à la fois à la théorie de l'acte pur et à celle de la matière et de la forme que se rattache la doctrine de l'intellect actif. Au-dessus de la sensation et du monde sensible, Aristote place l'intelligence et le monde des premiers principes de la raison. En l'homme, dit-il, l'intelligence vient s'ajouter aux sens : elle se dégage peu à peu de l'imagination pour s'exercer toute seule sans organe matériel, pour se comprendre et se posséder elle-même. Acte vis-à-vis des puissances cognitives inférieures, elle est, à son tour, acte ou puissance, forme ou matière, suivant qu'elle connaît ou ne connaît pas, suivant qu'elle s'assimile ou ne s'assimile pas les vérités intelligibles : car, pour le Stagirite, l'intelligence s'identifie avec l'élément intelligible des choses qu'elle connaît. « L'intelligence, » lisons-nous dans le traité de l'Ame, « est, en quelque manière, identique *en puissance* aux choses intelligibles, mais elle n'est identique en *acte* à aucune d'elles avant de lés connaître (1). » Ainsi se trouve établie la distinction de deux intellects : l'un, purement passif, pouvant tout devenir en prenant la forme de tout; l'autre essentiellement actif, faisant passer l'intellect passif de la matière à la forme, en l'identifiant avec les objets dont il lui *donne la connaissance actuelle.*

Insistons un moment sur la nature de l'intellect actif. Aristote le proclame séparable (χωριστὸς), exempt de passion (ἀπαθὴς), pur de tout mélange, *immortel et éternel* (ἀθανατος καὶ ἀΐδιος) (2). Qui ne

(1) De l'Ame, III, 4, pag. 295 de la traduction de Barthélemy-Saint-Hilaire. Δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχέια οὐδεν, πρὶν ἄν νοῆ

[2] De l'âme, III, 5. Il est des historiens de la philosophie qui semblent vouloir rapprocher cette théorie de l'intellect actif de la théorie de l'âme supérieure de Platon. Nous ne pouvons souscrire à cette opinion. Sans doute, l'intellect actif du Stagirite, comme le Νοῦς du fondateur de l'Académie, a vécu avant le corps dans lequel il fait une apparition momentanée ; sans doute, cet intellect est immortel ; mais, tandis que l'âme de Platon conserve, en descendant dans le monde, quelque souvenir vague, quelque trace latente des idées qu'elle a contemplées là-haut, l'intellect actif d'Aristote n'a jamais eu vue sur le monde des réalités intelligibles et absolues : quoique éternel et divin, il demeure étranger à toutes les idées divines et ne peut monter à Dieu que par la triple échelle des sens, de l'expérience et du raisonnement. « Nous ne nous souvenons pas » dit le Stagirite, « parce que l'intellect actif est exempt de passion (ἂπαθης) et ne peut rien connaître sans l'intellect passif, qui est mortel, qui n'a commencé qu'avec la vie du corps et qui finira avec elle (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ). » *De Anima*, III, 5.

reconnaît, à ces caractères, une faculté évidemment supérieure à l'intelligence humaine? Qui ne voit que cet intellect actif dont nous parle le fondateur du Lycée ne saurait être qu'impersonnel et doit nécessairement se confondre avec la pensée divine? Sans doute, le Stagirite n'a jamais énoncé clairement ces conséquences de sa théorie; mais elles n'en ressortent pas moins logiquement de tout ce que nous lisons dans le Traité de l'âme, et M. Ravaisson a eu raison d'affirmer que, dans la pensée d'Aristote, « l'âme humaine, dans son intelligence pure, ne fait qu'un avec l'intellect divin, qu'elle vit avec lui, en lui, au-dessus de la nature, qu'elle y vit immobile, impassible, immortelle (1). » Nous ne comprenons vraiment pas comment l'Ange de l'école a pu se tromper à cet égard et soutenir contre Averroès l'individualité de l'intellect actif. Le commentateur arabe était certes fondé à conclure des principes du Stagirite « que l'entendement agissant est absolu, séparé des individus, participé par les individus, » qu'il est unique et le même pour tous les hommes (2).

Tels sont, esquissés à grands traits, les points fondamentaux du système péripatéticien. Ces doctrines profondes, qui découvrent à la pensée humaine de si vastes horizons, ne pouvaient rester sans influence sur les destinées ultérieures de la philosophie; elles ne pouvaient surtout rester oubliées dans cette grande œuvre de restauration de la science païenne que suscitèrent les progrès du Christianisme (3) et que poursuivit avec tant d'ardeur l'école d'Alexandrie. Déjà, s'il faut en croire Photius, Ammonius Saccas, le maître de Plotin, aurait rendu un légitime hommage à la part de vérité qu'elles contiennent, en tentant de les concilier avec les dogmes du Platonisme. « Le premier, » lisons-nous dans la Bibliothèque du patriarche byzantin, « Ammonius s'attacha à ce qu'il y a de vrai en philosophie : s'élevant au-dessus des opinions vulgaires qui faisaient de la

(1) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, tom. II, pag. 19. Le Père Gratry professe la même opinion, De la connaissance de Dieu, tom. Ier, pag. 178-180.

(2) *Voyez* l'ouvrage de M. Ernest Renan, Averroès et les Averroïstes, pag. 124, Paris, 1861.

(3) *Voyez* plus loin, chap. III.

science spéculative un objet de mépris, il comprit bien les théories de Platon et d'Aristote et les réunit en un seul et même esprit (1). » Quant à l'auteur des *Ennéades*, ses écrits portent des traces évidentes de l'esprit aristotélicien, qu'on y sent revivre dans de nombreux passages. Notre exposition du Néoplatonisme en a déjà pu convaincre le lecteur. Nous allons, pour plus de clarté, reprendre ici un à un les principaux emprunts que le philosophe alexandrin a faits au fondateur du Lycée :

I. Et d'abord, Plotin se souvenait certes de la théorie aristotélicienne de la substance, lorsqu'il déclarait que le monde intelligible renferme non-seulement les idées des genres, mais encore celles des moindres individus. Par cette doctrine étrange, l'auteur des *Ennéades* voulait, comme nous l'avons insinué ailleurs, ramener à une même unité le Platonisme, qui place la substance dans l'universel, et l'Aristotélisme, qui le fait résider dans le particulier : efforts stériles, qui n'ont abouti qu'à de palpables contradictions !

II. La théorie plotinienne du principe matériel, abstraction faite de la question de l'origine de la matière, est l'exacte reproduction de la doctrine péripatéticienne.

III. La doctrine du Dieu acte pur et pensée de la pensée se trouve mot pour mot dans les Ennéades.

IV. C'est encore à Aristote que Plotin a emprunté l'admirable théorie de l'aspiration universelle ou de la tendance constante des êtres à remonter vers Dieu, cause finale de toutes choses.

V. Enfin, il n'est pas jusqu'à la doctrine de l'intellect actif qu'on ne puisse retrouver dans les écrits du philosophe Alexandrin : les opinions de Plotin sur ce qu'il appelle le Νοῦς ou l'intel-

(1) Photius, Myriobiblion, édit. Hæschelius, 1612, pag. 1382.

ligence, quoique généralement empruntées à Platon, se distinguent par de nombreuses réminiscences de la théorie aristotélicienne. Nous n'en voulons pour garant que ce passage, où s'affirme d'une manière si péremptoire l'identité du sujet et de l'objet au sein de l'intelligence : « L'intelligence se pense elle-même et contemple les choses qu'elle a en elle-même (1). »

Et n'est-ce pas encore l'auteur du Lycée qui a inspiré à l'auteur des *Ennéades* ces vues sur l'intelligence considérée comme une faculté tout impersonnelle : « Elle est nôtre, quoique nous ne la comptions pas au nombre des parties de l'âme; elle est nôtre d'une certaine manière et elle n'est pas nôtre d'une autre manière... C'est que tantôt nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas (1). »

Terminons ici ce paragraphe : Nous sommes, croyons-nous, arrivés à des résultats qui démontrent pleinement la vérité de ces paroles de Porphyre : « Les doctrines péripatéticiennes sont mélangées dans les écrits de Plotin; la Métaphysique d'Aristote y est condensée tout entière. »

§ 2. — Les Stoïciens.

La philosophie grecque ne put se soutenir longtemps à la hauteur où l'avaient portée Platon et Aristote. Tandis que d'une part le Platonisme, ramené au Pythagorisme par Speusippe et Xénocrate (2), s'épuisa en subtilités logiques et alla bientôt se confondre avec le Scepticisme dans les écoles de la nouvelle Académie, les faibles successeurs du Stagirite, perdant complétement de vue la profonde métaphysique de leur maître, se renfermèrent de plus en plus dans l'étroit horizon de la nature sensible.

Dicéarque enseigna que ce qu'on appelle âme n'est, en définitive, qu'un corps dont les éléments sont tempérés entre eux, de

(1) *Voyez* notre exposition, chap. Ier, § Ier.

(2) *Voyez* Cicéron, *Tusculanes*, I. 10; V, 18; — Académiques, I, 11; II, 39. — *Voyez* aussi Aristote, De l'âme. I, 2.



manière à produire la vie et le sentiment (1); et, appliquant ces données à l'être suprême, Straton prétendit que Dieu n'est autre chose que la force de la nature dépourvue de toute conscience d'elle-même (2).

C'est de ces péripatéticiens dégénérés que procèdent en droite ligne les maîtres du Portique : comme eux, ceux-ci rejettent les *idées* de Platon et l'*intelligence pure* d'Aristote; comme eux, ils se confinent dans les bornes de la physique et de l'expérience externe; comme eux enfin, ils renoncent à distinguer l'âme du corps et Dieu de l'univers. Mais si les Zénon et les Chrysippe sont les héritiers des Dicéarque et des Straton, il faut avouer qu'ils ont admirablement fécondé et agrandi le patrimoine philosophique qui leur avait été légué : s'emparant des quelques principes isolés auxquels s'en étaient tenues les intelligences mesquines de leurs devanciers, ils les ont largement développés, en ont tiré toutes les conséquences qu'ils contenaient et les ont ramenés à l'unité d'une doctrine savamment conçue, puissamment enchaînée ; ils ont bâti sur eux un vaste système, qui a une réponse à chacune des grandes questions de la philosophie et qui embrasse dans son harmonieux ensemble l'homme et la nature, l'être contingent et l'être nécessaire, le phénomène périssable et la substance éternelle.

Examinons rapidement les principaux dogmes de ce système célèbre (3).

Les Stoïciens ont compris que, dans chaque être, l'enchaînement régulier des phénomènes divers manifeste l'unité d'une cause, d'un principe animique; mais, partis de cette affirmation que la *matière* et la *force* ne sauraient être distinctes et que « tout ce qui agit est corps (πάντα τὰ αἴτια σωματικά) (4) », ils devaient

(1) Cicéron, *Tusculanes*, I, 10.

(2) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13. Ce chapitre et ceux qui le précèdent constituent un élégant résumé des doctrines théologiques de l'antiquité.

(3) Il va sans dire que nous n'entendons exposer ici que les doctrines qui, de près ou de loin, peuvent offrir quelque rapport avec lés théories correspondantes du Néoplatonisme.

(4) Plutarque, *de Placitis philosophorum*, liv. Ier, question 11, alinéa 4, édition Didot. *Voyez* aussi Diogène Laerce VII, 56, édit. Meibomius, Amsterdam, 1692.

nécessairement se tromper sur la nature de cette puissance, dont ils faisaient le lien et le support des actes multiples de la vie. Fidèles à leurs principes matérialistes, ils proclament que l'âme n'est autre chose qu'un feu (*ignis*), qu'un souffle igné (πνεῦμα θερμόν), qui, penétrant toutes les parties du corps, les vivifie par sa bienfaisante chaleur (1).

Ce feu, centre de la vie, est, pour les Stoïciens, autre chose encore qu'une puissance purement conservatrice. Considéré sous un point de vue différent, il est la semence féconde dont les parties et les fonctions diverses de l'être ne sont que le développement et en laquelle elles étaient toutes préordonnées et préconçues; il est une force « contenant et développant avec ordre, par sa seule vertu, tous les modes de l'existence du corps qu'elle anime » (2). La philosophie du Portique a appelé cette force raison séminale (ὁ λόγος ὁ σπερματικός). « Toutes les parties d'un même être, » dit Cléanthe, au rapport de Stobée, « naissent, à l'époque convenable, *de la raison séminale de cet être* » (3). Cette théorie, qui appartient en propre à l'école stoïcienne, renferme une grande part de vérité : dégagée des idées matérialistes et fatalistes qui la déparent, elle est l'expression de cette doctrine célèbre du *dynamisme* dont Leibnitz fut, dans les temps modernes, l'illustre défenseur (4).

Suivons maintenant les Stoïciens dans leur explication de la nature et de la production du monde.

Entre tous les êtres de l'univers, comme entre les parties de chacun d'eux, il existe une connexion intime, un accord évident. Le monde est un tout harmonieux et sympathique dont les innombrables éléments se correspondent et se balancent avec une parfaite justesse. C'est là la preuve qu'il vit et qu'il a une âme. « Cet accord des choses, » telles sont les paroles que

(1) *Voyez* Cicéron, *Tusculanes* I, 9; Plutarque, *de Placitis philosophorum*, IV, question III, alinéa 3.

(2) Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, tom. II, pag. 152.

(3) Stobée, Églogues. Partie I, tom. Ier, pag. 372; édit. Heeren.

(4) *Voyez* les thèses à la fin du volume.

Cicéron attribue au Stoïcien Balbus, « cette liaison, cette affinité que respire l'univers ne forcent-ils pas à convenir de ce que j'avance? La terre pourrait-elle, sans cela, se couvrir de fleurs pendant un temps, de frimas pendant un autre? Verrions-nous le soleil se rapprocher et s'éloigner tour à tour?... Certes cet accord de toutes les parties du monde n'aurait pas lieu si elles n'étaient point pénétrées d'un même souffle divin (*nisi uno divino et continuato spiritu continerentur*) (1). » Pourquoi ne pas croire, dit ailleurs encore Balbus, « que le monde a une âme et de la sagesse, puisqu'il *produit* des êtres animés et sages » (2)?

Ce souffle divin, cette âme du monde, dont les âmes des êtres individuels ne sont, au fond, que des déterminations particulières (3), est, comme celles-ci, un mélange de force et de matière, un feu puissant dont la fonction est d'entretenir la vie. « Tout ce qui est vivant, » lisons-nous dans le *De natura deorum*, « ne vit que par la chaleur qu'il renferme : *ce qui prouve que cet élément de chaleur contient la puissance vitale qui est répandue dans le monde* (4). » Aux yeux des Stoïciens, l'univers est comme un vaste animal (εἷς ζῶον), dans les parties duquel circule un même fluide igné, leur distribuant à toutes, avec la chaleur, le mouvement et la sensibilité (5); le monde est un tout organique, une unité vivante, et, comme l'a si bien dit le Cygne de Mantoue, lorsqu'il s'est fait le poétique interprète des dogmes du Portique :

« *Maria ac terras, cœlumque profondum*
Lucentemque globum lunæ, titaniaque astra
Spiritus intus alit, ...
. . . . *totamque infusa per artus*
Mens agitat molem et magno se corpore miscet. »

(1) Cicéron, *De natura deorum*, II, 7, traduction Panckoucke.

(2) Cicéron, *De natura deorum*, II, 9, traduction Panckoucke.

(3) « Πνεῦμα διῆκον δὶ ὅλου τοῦ κοσμοῦ, τὰς δε προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δὶ ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις. » Plutarque, *De placitis philosophorum*, I, question 7, alinéa 17. « *Divinitas, unde omnes animos haustos aut libatos habemus.* » Cicéron, *De divinatione*, II, 11.

(4) Cicéron, *De natura neorum*, II, 9, traduction Panckoucke.

(5) « *Absurdum est dicere mundum esse sine sensu, qui integro, et puro, et libero, eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur.* » Cicéron, *De natura deorum*, II, 11.

Voilà certes un monopsychisme matérialiste rigoureusement formulé. Encore si les Stoïciens s'en fussent tenus là et n'eussent pas marché plus avant dans la voie de l'erreur ; mais ce monopsychisme, entre leurs mains, ne tarde pas à changer de nom, pour s'appeler Panthéisme. De même que les parties de chaque être sont préordonnées et préconçues dans l'âme particulière, dans la raison séminale individuelle, de même l'univers entier, avec tout ce qu'il contient, est le développement de l'âme du monde considérée comme raison séminale universelle; et cette âme, à la fois principe dynamique qui fait vivre la nature et semence primordiale où toutes les causes sont comprises, est le Dieu du Portique. « Le Dieu des Stoïciens », dit Plutarque, « est un feu contenant en lui les raisons séminales d'où naissent tous les êtres (πῦρ ἐμπεριειληφὸς τοὺς σπερματικοὺς λόγους καθ' οὓς ἕκαστα γίγνεται) (1). » Il est, dit Diogène Laërce, « la substance unique dont l'univers n'est que la modification (Ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας) (2). » Le Stoïcisme, en cherchant dans le monde sensible ce qui ne saurait s'y trouver, ce qui ne peut être qu'au delà des conditions de l'existence physique, a abouti à la déification de la nature. « Puisque », lisons-nous dans Cicéron, « une prénotion (*præsensio*) certaine nous apprend d'abord que le monde est un être animé, ensuite, qu'il *n'est dans la nature rien qui lui soit supérieur*, je ne vois rien qui soit plus conforme à cette prénotion que d'attribuer *la divinité au monde* (*animantem esse et deum*) (3). »

Le Dieu de Zénon est un principe d'ordre, en même temps que de vie : il est *un feu artiste* (πῦρ τεχνικός) (4) possédant en lui-même cette raison dont la nature, harmonieusement réglée, porte partout l'empreinte. « Être intelligent, parfait et heureux (ζῷον λογικόν, τέλειον, ἐν εὐδαιμονίᾳ) (5), » il veille à ce que le monde ne manque de rien et, qu'avant tout, « il soit doué de toute beauté,

(1) *De placitis philosophorum*, I, question 7, alinéa 17.

(2) Diogène Laërce, VII, 138.

(3) *De natura deorum*, II, 17, traduction Panckoucke.

(4) Plutarque, *De placitis philosophorum*, I, question 7, alinéa 17. *Voyez* Cicéron, *De natura deorum*, II, 22.

(5) Diogène Laërce, VII, 147..

de toute parure (1). » Il gouverne l'univers avec justice et sagesse, et fait en sorte que jamais le moindre désaccord ne règne entre les parties de cette matière totale qui forme avec lui un tout solidaire.

Dieu est donc Providence (πρόνοια) : mais que ce mot ne fasse pas illusion. Impersonnelle et ne se distinguant pas du monde, cette providence ne saurait être qu'une providence esclave, que le premier anneau, rivé lui-même à la nécessité, d'un système de causes enchaînées les unes aux autres. Le destin, la fatalité, voilà les mots qui, pour le Panthéisme, doivent remplacer le nom de Providence, vain euphémisme lorsque Dieu ne dispose pas avec intelligence et volonté de son activité propre. C'est ce qu'a compris le Stoïcisme lorsque, dans son vocabulaire philosophique, il a fait des deux mots providence (πρόνοια) et destin (εἱμαρμένη) des termes synonymes. « Le destin, » dit Diogène Laërce, « est un *enchaînement continu de causes ou la raison par laquelle le monde est administré* (2). » « Tout ce qui arrive », dit à son tour Cicéron en rapportant la doctrine de Chrysippe, « est l'effet de causes précédentes. Il est donc démontré que le destin préside à toutes les choses de ce monde (3). »

Toute la nature, d'après les Stoïciens, suit en effet la loi de ce *fatum* interne. Chacun de ses développements est le principe de celui qui doit le suivre, la conséquence de celui qui l'a précédé : sa vie totale s'accomplit avec une inflexible rigueur, qui ne laisse pas plus de place au hasard qu'elle n'en laisse à la liberté : théorie funeste, subversive de tout ordre moral, qu'une saine philosophie ne saurait trop réprouver!

Un optimisme absolu devait être la conséquence de cette doctrine de la loi providentielle et fatale des développements du monde. Aussi voyons-nous les Stoïciens déclarer que l'univers est un tout parfait, où rien n'est inutile ni déplacé et où les

(1) Cicéron, *De natura deorum*, II, 22, traduction Panckoucke.
(2) Diogène, VII, 149.
(3) *De fato* 10, traduction Panckouke.

opposés concourent à une commune harmonie (1). Les maladies, les guerres, tous les fléaux qui accablent et déciment l'humanité ne sont, aux yeux des philosophes du Portique, que les conditions nécessaires de biens ultérieurs (1). Le mal moral lui-même est marqué, pour eux, au coin de la nécessité. « Sans lui, » dit Plutarque, « le bien ne pourrait subsister (οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν) (2)...; de même que le vrai n'existe que par opposition au faux, de même le mal est la suite du bien (3). » Il est inutile, croyons-nous, de faire ressortir les monstruosités métaphysiques que renferment ces lignes. Ainsi, d'après les Stoïciens, la justice ne saurait exister sur la terre qu'à la condition d'être coudoyée par l'iniquité! Ainsi Dieu lui-même, l'être parfait par excellence, serait engagé dans les faiblesses et les vices de la nature humaine! Voilà où peut conduire l'oubli de la dignité de l'homme, cette triste conséquence du Panthéisme.

Il nous reste à dire un mot des opinions des Stoïciens sur la divination. L'école de Zénon croyait que la divination a un fondement réel; elle basait sa croyance sur la sympathie universelle des êtres et la connexion nécessaire des événements. « Les événements », telles sont les paroles que Cicéron met dans la bouche de son frère Quintus, « ne naissent point brusquement. Il en est de la marche du temps comme du développement d'un câble, qui se déroule toujours sans rien amener de nouveau... Il ne s'est rien accompli qui n'ait été dans les contingents futurs, et, de même, il n'y a rien dans les contingents futurs dont la nature ne renferme les causes efficientes... Si les causes mêmes des événements nous échappent, nous voyons, du moins, les signes et les caractères qui les révèlent; puis, avec le secours de la mémoire et du travail, se forme *cette divination* que nous nommons artificielle et qui consiste dans l'interpréta-

(1) *Voyez* Plutarque, *adversus stoïcos de communibus notitiis*, 13, 14, édit. Didot. *Voyez* aussi le *De stoïcorum repugnantiis*, 21, 44.
(2) *De communibus notitiis*, 8.
(3) *De communibus notitiis*, 16.

tion des entrailles, des éclairs, des prodiges et des signes célestes (1). » On comprend que nous ne pouvons reproduire ici les nombreux détails de l'argumentation stoïcienne, dont les quelques lignes que nous venons de citer ne sont que l'imparfait résumé. Tel qu'il est, ce résumé doit du reste suffire : l'erreur des philosophes du Portique y est présentée comme étant une application de leurs principes métaphysiques, une conséquence de leurs doctrines sur le destin et sur l'âme du monde.

Terminons ici cette exposition du système stoïcien : panthéisme matérialiste, tels sont les mots qui le résument. Que ce caractère général des dogmes du Portique ne nous les fasse cependant pas condamner irrévocablement dans toutes leurs parties : les théories stoïciennes, quoique entachées d'un vice radical, renferment des vérités précieuses, qu'il est d'une saine critique de faire ressortir, en les dégageant de la part d'erreur qui s'y trouve mêlée. Oui, le Stoïcisme a apporté dans le domaine philosophique son contingent d'idées solides et neuves : dans le monde étroit où il s'est renfermé, il a su pénétrer à des profondeurs inconnues. La conception de la raison séminale, celle de l'harmonie universelle, celle de l'optimisme, sont pour lui des titres de gloire dont l'impartiale histoire ne saurait contester la valeur, et dont l'éclectisme alexandrin, s'il voulait se tenir à la hauteur des progrès accomplis, ne pouvait s'empêcher de tirer parti.

Aussi l'école du Portique a-t-elle à revendiquer une part dans la synthèse néoplatonicienne. Le tableau succinct que nous allons présenter des principaux emprunts faits par Plotin au système de Zénon montrera au lecteur dans quelle mesure la métaphysique alexandrine s'est enrichie des débris de la physique stoïcienne; il prouvera, en même temps, ce qui, du reste, a déjà été établi dans le cours de ce mémoire, que si l'auteur des Ennéades a rejeté le matérialisme stoïcien, il n'a pas su se garder également des exagérations panthéistiques auxquelles les principes fondamentaux du Stoïcisme avaient fourni prétexte.

(1) Cicéron, *De divinatione*, I, 55-56, traduction Panckoucke.

I. Plotin a donné à son âme irraisonnable le rôle que les Stoïciens assignent à la raison séminale; il leur a même emprunté le terme et il s'en sert souvent. Comme eux, il considère la raison séminale comme la force dont le corps est l'expansion et le développement. Notons cependant que, tandis que la raison séminale des Stoïciens est un principe matériel, celle du Néoplatonisme est simple et immatérielle.

II. Plotin a emprunté aux Stoïciens la conception du monde considéré comme un tout sympathique et harmonieux, administré en même temps que produit par une âme, par une raison séminale universelle. Mais, ici encore, il a fait subir à la doctrine du Portique une modification dans le sens spiritualiste : selon Zénon, la raison séminale universelle est un corps, un feu; selon l'auteur des Ennéades, elle est une âme incorporelle (1).

III. La doctrine de la Providence n'est, chez Plotin comme chez les Stoïciens, qu'un vain palliatif du dogme de la fatalité, qui est la conséquence du panthéisme.

IV. Ce sont encore les Stoïciens qui ont fourni à Plotin l'idée de l'optimisme (2). Nous disons l'idée, car le Néoplatonisme ne s'en est pas tenu, sur cette question importante, aux doctrines du Portique. Outre qu'il a admirablement discerné le mal métaphysique d'avec le mal physique, il s'est gardé de faire remonter jusqu'à Dieu la responsabilité du mal moral, ce dont les Stoïciens, comme nous l'avons vu, n'avaient eu nul scrupule.

V. Nous n'oserions affirmer que c'est à l'école de Zénon que la philosophie alexandrine a emprunté ses doctrines sur la divination : toutefois il est évident que l'exemple des Stoïciens devait encourager Plotin dans sa justification des pratiques divinatoires.

(1) *Voyez* Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Aristote, tom. II, pag. 387.

(2) Déjà, avant Plotin, Maxime de Tyr avait adhéré aux vues stoïciennes. (Dissertation 41, pag. 3.)

CHAPITRE II.

INFLUENCE DE L'ORIENT.

« Il faut que celui qui traite du bien, après avoir invoqué à l'appui de sa doctrine le témoignage de Platon, en appelle aux nations les plus célèbres et expose les dogmes des Brahmes, des Juifs, des Mages et des Égyptiens. »

(Fragment de Numénius d'Apamée, cité par Eusèbe, prép. év., IX. 7.)

Le stoïcisme fut le dernier fruit de la philosophie grecque abandonnée à ses propres forces. Après lui nous voyons la pensée spéculative s'affaiblir et s'éteindre peu à peu au milieu des stériles controverses suscitées par les écoles de la décadence. Toute ardeur disparaît, et l'esprit d'investigation se retire pour faire place à un éclectisme impuissant et indécis, où l'on ne retrouve que trop la trace du scepticisme et du matérialisme. « Cette vaste science hellénique, » dit M. Vacherot, « que le génie de ses grands hommes avait successivement dotée de tant de beaux systèmes, n'est plus qu'un cadavre, toujours imposant par ses formes et ses proportions, mais qui menace de tomber en poudre si un génie nouveau et étranger ne vient le ranimer de sa puissante haleine (1). »

Oui, pour que la philosophie grecque pût encore enfanter des systèmes dignes de ce nom, il fallait qu'un rayon émané d'une source étrangère vînt, en quelque sorte, féconder son sein devenu stérile. Heureusement pour elle, ce rayon ne devait pas lui faire défaut : une influence nouvelle, l'influence orientale, allait pénétrer en Grèce et communiquer à la science philosophique

(1) Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, pag. 99.

un principe de vie; grâce à ce souffle rénovateur, la spéculation allait renaître, et le monde hellénique allait être témoin d'un vaste mouvement intellectuel, mouvement dont le Néoplatonisme devait être la brillante conclusion.

Quelles étaient donc les tendances de cet esprit oriental qui devait réagir d'une manière si heureuse sur les destinées de la philosophie grecque ? Quelles doctrines nouvelles cet esprit apportait-il dans le domaine de la science? Question importante, que, fidèle à notre tâche d'historien, nous allons tenter de résoudre, en remontant tout d'abord aux sources premières des systèmes philosophiques de l'Orient, aux traditions de l'Inde et de la Perse.

§ 1er. — Traditions de l'Inde.

Panthéisme et mysticisme, tels sont les deux mots qui résument la religion brahmanique et la philosophie hindoue, qui n'en fut, peut-on dire, que le développement; car, sauf le Sankhya de Kapila, qui poussa l'indépendance de la pensée jusqu'à l'athéisme (1), les systèmes hindous, au moins pour ce qui regarde les parties fondamentales de la philosophie (2), ne firent guère que reproduire, en les commentant, les dogmes inscrits dans les Védas, ces livres saints du Brahmanisme.

Nous ne parlerons point ici du Sankhya athée, qui, comme le remarque Henri Ritter, n'a pu exercer aucune influence sur la philosophie des peuples occidentaux (3). Nous nous bornerons à résumer dans une analyse rapide les doctrines sur lesquelles était bâti l'édifice religieux de l'Inde et que vinrent formuler

(1) *Voyez* M. Félix Nève, *Atmabodha*, Paris, 1866, pag. 12-13. — *Voyez* aussi dans l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire : Le Bouddha et sa religion, Paris, 1860, le chapitre intitulé : Métaphysique du Bouddhisme.

(2) Cette réserve est nécessaire. Le système de Nyaya et celui de Kanada sont certainement originaux et n'empruntent rien au Brahmanisme; mais le premier ne traite que de la logique et le second ne s'occupe que de la substance des corps.

(3) Ritter, Histoire de la philosophie ancienne, traduction Tissot, tom. IV, pag. 337.



d'une manière précise, en les dégageant de la forme symbolique qui les recouvrait, les philosophes védantins.

Le Dieu de la philosophie hindoue est, en même temps, créateur et nature, formateur et forme, ouvrier et œuvre. Il s'identifie avec l'univers, qui n'est qu'une émanation de sa substance et qu'il a tiré de lui-même « comme l'araignée tire d'elle son fil » (1). A la fois cause efficiente et cause matérielle du monde, il vit dans l'homme comme dans la plante, dans l'animal comme dans le minéral inerte, et ne diffère pas plus des êtres multiples et individuels qu'une source ne diffère des dérivations diverses sorties de son sein. « L'univers », disent les Védantins, « est véritablement Brahma... Un *effet n'est pas autre que sa cause...* Comme le lait se change en caillé et l'eau en glace, ainsi Brahma est diversement transformé et modifié sans l'aide d'outils ou de moyens extérieurs de quelque espèce que ce soit (1). »

Ces paroles établissent nettement le caractère de la métaphysique védanta : c'est, on le voit, le panthéisme combiné avec la doctrine de l'émanation.

Placée sur le terrain de la psychologie, la philosophie hindoue ne s'est pas dédite : elle a accepté sans murmurer les désastreuses conséquences de son système sur la nature de Dieu et l'origine du monde. La destruction de la personnalité humaine, l'absorption de l'homme dans l'être-nature, la substitution d'une aveugle fatalité aux mouvements réfléchis du libre arbitre, ces dogmes du panthéisme que le panthéisme n'ose pas toujours avouer, le védanta les professe dans toute leur horreur. « Une seule âme est distribuée dans tous les êtres un à un : tantôt, on la voit sous une face unique, tantôt sous des faces multiples, *comme la lumière de la lune réfléchie dans les eaux tranquilles ou soulevées d'un lac.* L'âme universelle pénètre partout, elle est une et ne paraît multiple que par la puissance de l'illusion (2). » C'est cette âme universelle, ce souffle divin, qui agit en nous :

(1) Colebrooke, Essais sur la philosophie des hindous, traduction Pauthier, Paris, 1833, pag. 178.

(2) *Voyez* l'ouvrage publié en 1837 par M. Wilson : La Karika, etc., pag. 70.

les faits qui nous sont attribués ne sont pas véritablement nos œuvres, mais seulement les actions de Dieu en nous. « L'âme suprême, » disent les védantins, « *fait agir les individus* conformément à leurs prédispositions vertueuses ou vicieuses, comme la même pluie fécondante fait germer et croître diversement différentes semences (1). » L'homme est sans volonté et sans activité propre ; il n'est que l'instrument, l'organe de Brahma.

Conséquente jusqu'ici, la philosophie védanta ne l'est pas restée jusqu'au bout. La contradiction est, du reste, le triste privilége de l'erreur. En quittant les hauteurs de la spéculation pour descendre sur un terrain plus pratique, les védantins semblent avoir oublié que leur système psychologique niait la responsabilité humaine. Nous les voyons, en effet, donnant asile aux idées de mérite et de démérite que leur panthéisme leur avait tout d'abord fait rejeter, professer la doctrine de la métempsycose et admettre que les âmes emportent avec elles, dans les formes successives qu'elles traversent, la peine ou la récompense de leurs actions. « En quittant le corps qu'elle a occupé, l'âme monte dans la lune...; c'est de là qu'elle retourne occuper un nouveau corps; elle passe successivement et rapidement à travers l'éther, l'air, les vapeurs, les brouillards et les nuages ; elle arrive ainsi par degrés jusque dans la plante qui végète, et de là elle passe dans un embryon animal (2). »

Cette doctrine de la transmigration des âmes se retrouve dans tous les systèmes philosophiques et religieux de l'Inde : le Bouddhisme lui-même l'a mise au nombre de ses dogmes. Notons même que, pour le Bouddhisme, la transmigration s'étend aussi loin que possible et embrasse toutes choses, depuis l'homme jusqu'à la matière inorganique. Dans un passage de la légende de Samgha-Rakshita cité par M. Barthélemy Saint-Hilaire, on lit : « Les êtres que tu as vus sous la forme d'un mur ont été des auditeurs de Kaçyapa ; ils ont sali de leur morve et de leur salive le mur de la salle de l'assemblée : le

(1) Pauthier, pag. 182.
(2) Pauthier, pag. 186.

résultat de cette action est qu'ils ont été changés en murs... Ceux que tu as vus sous la forme d'arbres, de feuilles, de fleurs, de fruits, ont revêtu cette forme parce qu'ils ont joui jadis, dans un intérêt tout personnel, des fleurs et des fruits de l'assemblée. Un autre a été changé en corde, un autre en balai (1)... »

La philosophie hindoue considère la transmigration comme un malheur pour l'âme. Mais, tout en signalant le mal, elle indique le remède. On peut, dit-elle, s'affranchir de la loi de la métempsycose « *par la vraie connaissance de Dieu* (2). » Celui qui possède cette divine connaissance parvient, à la mort du corps, *à une réunion intime avec Brahma* (3), auquel il est identifié « de la même manière qu'un fleuve, à son embouchure dans la mer, se mêle et se confond avec ses flots (4). » L'absorption de l'âme au sein de la Divinité, voilà donc ce qui constitue, aux yeux des védantins, le souverain bonheur et la récompense du sage.

Mais qu'est-ce que cette connaissance qui, d'après les philosophes hindous, doit arracher l'âme qui l'a acquise à la triste nécessité de la métansomatose? « La science, » lisons-nous dans l'Atmabodha, « détruit complètement l'ignorance qui fait dire : Je suis... ; possesseur d'un discernement parfait, le Yogui *contemple toutes choses comme subsistant en lui-même*... : délivré dès son vivant, il rejette les qualités des attributs antérieurs *et devient Brahma* (5). » En présence de ce texte, aucun doute n'est permis : la connaissance dont parle le Védanta n'est autre chose que l'union superintelligible de l'homme avec l'être suprême prétendûment réalisée dès cette vie par l'extase. Nous entrons ici à pleines voiles dans le mysticisme hindou, dont Patandjali

(1) Le Bouddha et sa religion, pag. 125.

(2) Pauthier, pag. 193.

(3) Pauthier, pag. 194. « De tous les moyens, il n'en est qu'un seul, la connaissance, qui soit efficace pour l'obtention de la délivrance : comme, sans feu, il n'y a pas de cuisson, de même, sans la science, on ne parvient pas à la libération finale. » Passage de l'Atmabodha, traduction de M. Nève, pag. 50.

(4) Pauthier, pag. 193.

(5) *Voyez* Félix Nève, Admabodha, pag. 82, 83, 84.

et l'auteur du Bhagavad-Gita furent, plus encore que les védantins, de complaisants échos.

L'extase que préconise le mysticisme hindou n'est pas, comme on pourrait se le figurer, l'effort de l'âme exaltant toutes ses puissances pour monter jusqu'à Dieu (1). Non, ***l'extase hindoue est toute passive***, c'est-à-dire que la contemplation pure en fait tous les frais. Le Yogui n'a pas besoin, pour se préparer à son union avec Brahma, de recourir à l'emploi méthodique et régulier de ses moyens de connaître : dédaignant tout exercice de la pensée (2), il n'a qu'à rester tranquillement assis, « sans remuer lui-même et sans remuer les autres » (3); il n'a qu'à suspendre l'action de toutes ses facultés, à retenir son souffle et à murmurer le monosyllabe *Om*, qui représente l'idée de l'être suprême (4).

Jamais mysticisme n'a poussé plus loin que le mysticisme hindou le détachement des choses de ce monde et le renoncement à l'action. Le Yogui est indifférent à tout : il n'éprouve aucune affection pour qui que ce soit, pas même pour sa femme et pour ses enfants. C'est Dieu seul qu'il cherche et, en dehors de Dieu, il n'est rien qui ait le privilége de l'émouvoir. « Le brahme plein de sagesse et de vertu, le bœuf, l'éléphant, le chien et l'homme, tout est égal à ses yeux (5). » Plein de mépris pour tout ce qui respire l'activité et la vie et ne trouvant de charme que dans la contemplation, il dédaigne les œuvres, tant les bonnes que les mauvaises (6), et confond dans une commune aversion la vertu et le vice. De cette indifférence des œuvres, proclamée en principe par le mysticisme hindou, décou-

(1) Telle est l'extase plotinienne.

(2) Bhagavad-Gita, épisode du Mahabarata, traduction latine de Schlegel, Bonn, 1823, pag. 147.

(3) Bhagavad-Gita, épisode du Mahabarata, traduction latine de Schlegel, Bonn, 1823, pag. 147. « Autant un puits, une citerne, avec ses eaux plus ou moins stagnantes, est inutile quand on a sous la main une source vive, autant tous les livres sont inutiles au vrai théologien. » Bhagavad, pag. 136.

(4) Pauthier, pag. 34.

(5) Bhagavad, pag. 147.

(6) Bhagavad, pag. 137. *Mente devotus utroque dimittit, benè et malè facta.*

lent, par une pente irrésistible, les théories les plus perverses, entre autres ce dogme impie, qu'on peut arriver à la sainteté et à la béatitude malgré le péché. « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion, » lisons-nous dans le Bhagavad-Gita, celui-là n'est plus retenu dans les liens des œuvres (1)... *Fusses-tu chargé de péchés*, tu pourras passer l'abîme dans la barque de la sagesse. *La vraie sagesse consume toute action* (2). » « Le péché », disent à leur tour les védantins, « ne souille pas celui qui connaît Dieu : comme les dépouilles d'un peigne jetées dans le feu sont consumées, ainsi les péchés sont consumés (3). » Il est inutile, croyons-nous, d'insister sur la monstrueuse immoralité de pareilles doctrines.

L'illuminisme hindou s'est plu à considérer comme des sortes de sorciers ceux qui, dans le silence de l'extase, étaient entrés en possession de la divine connaissance. Il faut entendre Patandjali attribuer aux Yoguis, en même temps que la science de toutes choses, passées et futures, une puissance surnaturelle et merveilleuse, en vertu de laquelle « ils volent dans l'air, plongent dans la terre, contemplent tous les mondes d'un regard (4). » L'évocation des mânes des ancêtres, le déplacement à plaisir d'un lieu dans un autre, la traslation de soi-même dans d'autres corps appelés à l'existence par la pure force de la volonté, sont, au dire des védantins, autant d'autres miracles rendus possibles par la seule intuition de Brahma (5).

Terminons ici cette esquisse de la philosophie hindoue. On voit dans quelles étranges erreurs, dans quelles coupables extravagances cette philosophie est tombée. Les védantins ont méconnu la dignité de la nature humaine et la beauté du rôle

(1) Bhagavad, pag. 146.
(2) Bhagavad, pag. 145.
(3) Pauthier, pag. 190.
(4) Pauthier, pag. 33.
(5) Pauthier, 205. « Le *mouni*, quoique soumis aux attributs du corps, mais semblable à l'éther, n'étant pas souillé par leurs propriétés naturelles, doit, bien que sachant tout, se comporter comme un idiot et, détaché de toutes choses, passer comme le vent. » Atmabodha, traduction Félix Nève, pag. 86.

que nous avons à remplir dans l'ordre universel : c'est qu'ils ont négligé de faire usage de l'analyse psychologique ; c'est qu'ils n'ont pas compris « que c'est la pensée qui fait l'homme et ce sans quoi on ne saurait le concevoir (1). »

§ 2. — Traditions de la Perse.

Si nous consacrons quelques lignes aux traditions des Perses, c'est que, comme le remarque M. Franck (2), ces traditions ont dû exercer une grande influence sur la philosophie juive et, par l'intermédiaire de celle-ci, sur la philosophie grecque. Du reste, nous serons court, et, laissant de côté tous les traits communs, nous nous bornerons à faire connaître les doctrines qui donnent à la philosophie persane une physionomie originale.

L'idée fondamentale de la théologie des Perses, c'est un dualisme de la lumière et des ténèbres, une lutte entre deux principes. Ces deux principes sont présentés comme deux êtres : Ormuzd, la pure lumière, est la personnification du principe du bien ; Ahriman, ou les ténèbres, est le mauvais principe, le génie du mal (3). Notons cependant que ce dualisme n'est qu'apparent : dans l'esprit des Perses, il existe au-dessus des deux principes un être supérieur, père à la fois de l'un et de l'autre : d'Ormuzd, qu'il préposa à son empire et fit roi, et d'Ahriman, qui, créé bon à l'origine, devint mauvais par l'envie et tomba par sa propre faute du haut rang où il avait d'abord été placé (4).

Le Dieu suprême est appelé par les Perses Zervane Akérène, ou la durée éternelle. Il est la source unique de toute existence ; mais, et c'est là le point capital de la philosophie persane, sans commerce efficace avec le monde, c'est par l'intermédiaire d'un *verbe* (Honover) qu'il a donné la vie aux êtres. Ce verbe divin

(1) Pascal, Pensées, Paris, Didot, 1866, pag. 48.
(2) La Kabbale ou la philosophie religieuse chez les Hébreux ; Paris, 1843, pag. 358.
(3) *Voyez* Creuzer, Religions de l'antiquité ; traduction Guignaut. Ire partie, tom. Ier, pag. 321.
(4) Creuzer, pag. 322.

n'est autre qu'Ormuzd. Éternel comme son père, « il existait avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu (1). » C'est lui qui a créé et qui nourrit tout ce qui vit. Personnification supérieure de toutes les qualités qui ornent l'humanité, il renferme en lui la grandeur, la bonté, la beauté, la force, la pureté et la splendeur (2). Cette doctrine d'un verbe divin placé entre Dieu et l'homme et chargé des fonctions démiurgiques devait devenir plus tard un des dogmes fondamentaux de la philosophie gréco-orientale.

Il nous reste à parler de la démonologie des Perses. Chacun des deux génies, Ormuzd et Ahriman, a son royaume. Le royaume d'Ormuzd renferme une innombrable armée de bons génies ou *fervers* : ces *fervers* sont les *idées, les prototypes des êtres ;* ils composent le monde idéal et Ormuzd les a formés de son essence (3). Quant au royaume d'Ahriman, il comprend les mauvais esprits, personnifications des vices. Ahriman les a produits après sa chute et destinés à détruire le royaume d'Ormuzd (4). Cette théorie des démons, on le voit, réalise des abstractions et ne saurait, comme telle, se justifier aux yeux de la philosophie ; elle eut néanmoins un immense retentissement, et nous devons la retrouver bientôt chez Plutarque et chez Maxime de Tyr, des mains desquels elle passa à Porphyre et à Jamblique.

§ 3. — La philosophie juive. — Philon.

L'émanatisme, le mysticisme, la métempsycose, la théorie du verbe et celle des démons, telles sont donc les doctrines qui constituaient le legs philosophique de l'extrême Orient. Perpétuées à travers les âges, elles devaient se retrouver un jour

(1) Franck, dans le Dictionnaire des sciences philosophiques, à l'article : Philosophie des Perses.

(2) Franck, la Kabbale, pag. 372.

(3) Creuzer, pag. 326.

(4) Creuzer, pag. 327.

agrandies et développées dans la synthèse néoplatonicienne, et occuper une place importante dans ce vaste syncrétisme qui fut le dernier mot de la science païenne. Mais comment s'est faite cette communication vraiment étonnante? Comment s'est opérée cette alliance entre la pensée de l'immobile Orient et l'esprit vivace de la Grèce? Comment s'expliquer cette fusion intime des idées de deux races que tout contribuait à tenir séparées, l'éloignement local comme la dissemblance des caractères? Demandons à l'histoire de nous éclairer sur ce grave et important sujet.

Entre la Grèce et la Haute-Asie, confinant d'une part à la Méditerranée, de l'autre aux plaines de l'Arabie, qui la séparaient de la Chaldée, vivait une nation bien petite, sans doute, mais dont on ne saurait assez admirer la fermeté d'esprit et la constance de caractère. Au milieu des vicissitudes de sa longue existence, au milieu des bouleversements politiques qui l'avaient fait passer successivement sous le joug de conquérants divers, Assyriens, Babyloniens, Perses, le peuple juif avait su conserver, dans toutes les situations et dans tous les lieux, sa religion, ses mœurs, ses lois. Cinq siècles de servitude, pendant lesquels il avait été exposé à tant d'influences étrangères, n'avaient pu ébranler son respect pour le culte et la législation mosaïques, et, dans les premiers temps de l'ère chrétienne, Philon pouvait dire, sans craindre d'être démenti par ses compatriotes : « Moïse a été le premier des prophètes et des législateurs qui aient jamais paru chez les Grecs et chez les Barbares; ses préceptes sont vrais et divins et ne laissent rien à désirer (1). »

Qu'on se garde cependant de croire que cet invincible attachement aux doctrines des ancêtres ait complètement immobilisé la pensée juive et l'ait rendue totalement indifférente aux doctrines étrangères avec lesquelles la captivité de Babylone et la domi-

(1) *Philo, De vita Mosis*, liv. Ier, pag. 656, *a*, de l'édit. de Paris de l'an 1640, Ἀυτὸς τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πάντων ὅσοι... ἐγένοντο, καὶ οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, μηδὲν ὧν χρὴ παραλιπόντες.

nation des Perses avaient dû la mettre en contact. L'esprit hébraïque était certes tenace, obstiné et résolu; mais il était en même temps actif, intelligent et souple, et si les influences orientales n'avaient pu venir à bout de lui faire abandonner la religion à laquelle il avait enchaîné sa croyance, elles l'avaient du moins porté à modifier, à développer et à enrichir les dogmes et les traditions qui faisaient le fondement de ce culte national, objet de si vives prédilections.

C'est ce qu'attestent d'une manière décisive les progrès de la théologie judaïque. Alors que, dans la Genèse, il n'est fait aucune mention d'une seconde personne divine, la doctrine d'un verbe créateur apparaît clairement dans le livre de la Sagesse, pour revêtir plus de précision encore dans l'œuvre de Jésus de Sirach. « O Dieu de mes pères, » lisons-nous dans le livre de la Sagesse, « *toi qui as tout fait par ton verbe* (1). » Toute sagesse vient de Dieu, dit à son tour l'Ecclésiastique, « elle a toujours été avec lui et elle existe avant le temps...; *elle a été créée avant toutes créatures* » (2).

Et tandis que la théorie du verbe recevait ainsi, dans des livres avoués par la religion juive, une solennelle consécration, l'émanatisme et le mysticisme se naturalisaient, eux aussi, en Judée; ils trouvaient place dans une sorte de métaphysique religieuse qui s'enseignait pour ainsi dire à l'oreille parmi les théologiens et dont les enseignements traditionnels, transmis d'âge en âge, devaient être reproduits un jour par Philon et par les Kabbalistes (3). Le judaïsme devenait évidemment le chaînon intermédiaire par lequel les idées spéculatives de l'Orient allaient passer à l'Occident; il devenait l'organe direct du génie asiatique. C'est avec ce caractère que nous le verrons apparaître dans cette mémorable alliance gréco-orientale que, dès la fin

(1) *Sapientiæ liber*, IX, vers. 1.
(2) *Ecclesiasticus*, I, vers. 1, 4.
(3) C'est dans une tradition orale conservée par les anciens de son peuple, que Philon prétend l'avoir puisé. *Voyez*, *De vita Mosis*, liv. Ier et II, *passim*. *Voyez* aussi M. Franck, Kabbale, pag. 60 et 328.

du IVe siècle, les conquêtes d'Alexandre étaient venues préparer.

Les expéditions macédoniennes avaient eu en effet pour résultat de déplacer les pôles du monde grec et de transférer aux portes de la Judée, en Égypte, le centre du commerce et de la civilisation helléniques. Alexandrie était devenue, sous les successeurs d'Alexandre, en même temps que l'entrepôt des richesses du monde entier, un vaste foyer intellectuel, où brillaient d'un éclat nouveau les arts et les sciences de la Grèce. Toutes les branches de l'activité humaine trouvaient leur essor dans cette vaste capitale, que la sollicitude de ses princes avait dotée de ports et de chantiers, de musées et de bibliothèques.

C'est vers cette cité fortunée que, sous le règne de Ptolémée Philadelphe (1), avaient émigré une foule de Juifs. Événement important et qui devait être fertile en conséquences! Au contact des populations et des idées grecques, les descendants de ces Israélites expatriés allaient peu à peu apprendre à connaître et à apprécier la littérature et la science de l'Occident : la langue grecque allait même finir par devenir la leur (2); les doctrines des philosophes de la Grèce allaient se marier insensiblement, dans leurs pensées, à celles de leur religion nationale, en même temps qu'aux traditions secrètes de leur théologie; du milieu d'eux enfin allait surgir une école, au sein de laquelle le génie oriental et le génie hellénique devaient, pour la première fois, se rencontrer et se donner la main, pour contracter ensemble une alliance durable et féconde.

Le plus illustre représentant de cette école juive justement célèbre fut Philon. Insistons quelque peu sur l'œuvre de cet esprit élevé et puissant, qu'on peut considérer à bon droit comme le prédécesseur et l'ancêtre de Plotin.

La philosophie grecque, représentée surtout par le Platonisme, et la philosophie orientale, représentée par les traditions de la théologie judaïque, tels sont les deux termes que Philon s'efforce

(1) *Voyez* Guillemin, Histoire ancienne, Paris, Hachette, 1851, pag. 425-430.
(2) Témoins la version de la Bible et les écrits de Philon.

de concilier : l'œuvre du philosophe juif est un vaste syncrétisme. Mais, chose curieuse, ce qui fait l'unité de ce syncrétisme, ce n'est pas une idée supérieure à laquelle viendraient à la fois se rallier les deux doctrines qu'il s'agit de fusionner, c'est la prédominance constante d'une de ces doctrines sur l'autre. Toutes les sympathies de Philon sont acquises à l'esprit de l'Orient, toutes les idées fondamentales de son système sont empruntées à la philosophie orientale : la science grecque ne lui sert qu'à démontrer, à développer, à éclaircir les dogmes obscurs de la sagesse asiatique. De là les nombreuses inconséquences, les innombrables contradictions dont fourmillent ses livres. Faire servir des théories disparates à se corroborer l'une l'autre (1), n'était-ce pas les associer dans une ruine commune ? S'efforcer de trouver une même vérité dans deux systèmes souvent diamétralement opposés, n'était-ce pas compromettre cette vérité même, tout en voulant l'établir sur des bases plus solides ?

Nous ne nous attacherons pas à relever ces incohérences qui déparent l'œuvre de Philon. Notre tâche doit se borner à analyser le fond des doctrines du philosophe juif et à signaler les quelques emprunts dont son éclectisme parfois intelligent a enrichi les traditions orientales. Rattachons notre exposition à quatre chefs : la production des êtres, la pluralité des personnes divines, le mysticisme et la théorie des démons.

Le panthéisme émanatiste a trouvé dans Philon un chaleureux défenseur. Le Dieu du philosophe juif tire le monde tout entier, non pas du néant, mais de lui-même : *sa nature est de produire, comme celle du feu est de brûler, comme celle de la neige est de refroidir* (2). Cause immanente de tous les êtres, il pénètre à la fois de sa présence la terre et l'eau, l'air et le ciel ; il remplit les moindres parties de l'univers, les liant toutes les unes aux autres

(1) C'est ainsi que le dualisme de Platon est juxtaposé à l'émanatisme oriental ; *voyez*, *De mundi opificio*, 5 et 7 ; *De legis allegoriis*, pag. 41, liv. I[er].

(2) *Legis allegoriarum liber*, I, 41, *d*, édition de 1640. *ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, κα ὕδατος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.*

par des liens invisibles (1). Il est le lieu universel, le réceptacle de toutes choses, l'abri où, nature naturante, il renferme la nature naturée (2).

Mais comment le souverain être, que Philon proclame incompréhensible, inaccessible, immobile (3), a-t-il pu produire le monde? Comment, retiré dans les profondeurs impénétrables de son immuable essence, a-t-il pu donner naissance à des êtres finis et multiples? Le philosophe fait ici appel à la théorie orientale du verbe : entre Dieu et l'univers, il place un médiateur, émanation première du principe suprême et manifestation vivante des puissances cachées dans son sein. C'est ce médiateur, image et figure (λόγος προφορικὸς) du Dieu qui l'a fait naître (4), qui est l'organe de la volonté divine; il fait vivre les choses, en même temps qu'il les fait être; il construit et anime l'univers.

Jusqu'ici, rien que d'oriental dans cette doctrine philonienne du verbe. Mais le philosophe juif ne devait pas en rester là : sous la double influence du Platonisme et de la philosophie stoïcienne, il allait distinguer dans la personne du verbe créateur deux êtres, deux principes différents : l'archétype et le démiurge, l'essence et la vie, le monde intelligible et la raison séminale universelle, le verbe proprement dit (λόγος θεῖος) et l'esprit (πνεῦμα). « Le verbe de Dieu », lisons-nous dans le livre de la Création, « est l'archétype, le monde intelligible, l'exemplaire suprême, l'idée des idées (5). » Quant à l'esprit, c'est cette force active qui, contenant toutes choses en germe (ἐγκατείληπται τὰ ὅλα), les fait passer à l'acte, « fonde et gouverne l'univers (ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα) et maintient tendues, à travers l'eau, la terre, l'air et le ciel, les puissances divines (6). » Ainsi complétée, la théologie de Philon se

(1) *Legis allegoriarum*, I, 61, *c*. *De confusione linguarum*, 339, *d*, *e*.

(2) *Legis allegoriarum*, I, 48, *b*. *De somniis; passim; De confusione linguarum*, 339.

(3) *De Abrahamo*, 357, *a*. *Quis rerum divinarum hæres*, 512, *d*. *De nominum mutatione* 1048, *d*.

(4) *De mundi opificio*, 6, *c*.-5, *c*. *De Somniis*, 593, *c*.

(5) *De mundi opificio*, 5, *c*. Αὐτος ἐίη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θέου λόγος.

(6) *De confusione linguarum*, 339, *e*, 340, *a*.

présente à nous comme une ébauche de cette trinité du Dieu ineffable, de l'intelligence et de l'âme, que devait consacrer le Néoplatonisme.

Le mysticisme perce partout dans les écrits du philosophe juif : partout nous y trouvons proclamée la supériorité de la contemplation sur la vertu, de l'enthousiasme sur la sagesse, de l'extase sur la pensée. Aux yeux de Philon, le comble du bonheur réside dans le repos, dans la paix de l'âme absorbée en Dieu. « C'est alors », lisons-nous dans le livre de la Migration d'Abraham, « que cessent les peines, les soucis, les inquiétudes...; c'est alors que l'âme se délasse de la fatigue de ses opérations *et semble se délivrer elle-même de ses travaux par l'abondance des eaux célestes qui l'arrosent et la vivifient* (1). »

Ces dernières paroles trahissent à merveille le véritable caractère de l'extase philonienne. Cette extase est toute passive, comme celle que nous avons rencontrée dans l'Inde; elle ne laisse rien à faire à l'activité humaine. C'est une fureur divine qui nous saisit et nous transporte (2), c'est l'effet de la grâce céleste qui se manifeste en nous. L'homme qui reçoit ce fruit divin devient un instrument « *qui s'ouvre et s'ébranle invisiblement au contact de la main de Dieu* » (3).

On retrouve dans Philon la doctrine des bons et des mauvais anges. « Ces esprits, » dit le philosophe juif, « que les sages nomment démons (δαίμονες) et nos livres saints anges (ἄγγελοι), sont des âmes qui traversent les airs d'un vol rapide (4). » D'une nature intermédiaire entre la nature humaine et la nature divine, ils sont, les uns, pleins de bienveillance et de bonté, les autres, pleins de perversité et d'astuce. Les premiers sont les ministres du Tout-Puissant, les hérauts qui communiquent ses ordres aux mortels et font monter vers lui nos prières (5) ; les seconds

(1) *De migratione Abrahami*, 393, *a*, *b*. Τότε μελέται καὶ πόνοι... ἡσυχάζουσιν, etc.
(2) *Quis rerum divinarum*, 518, *b*.
(3) *Quis rerum divinarnm*, 517, *c*.
(4) *De somniis*, 586, *d*. *De gigantibus*, 285, *a*.
(5) *De somniis*, 586, *d*.

travaillent sans cesse à notre perte et tâchent de faire tomber l'humanité dans le péché et le malheur (1).

Telles sont, en résumé, les doctrines du philosophe juif. On voit, par la rapide analyse que nous venons d'en faire, quelle est la place de leur auteur dans l'histoire de la pensée humaine. Philon, en donnant le premier l'exemple, sinon le modèle, d'un rapprochement entre la Grèce et l'Orient, a ouvert la carrière du syncrétisme aux philosophes qui l'ont suivi ; il a préparé l'œuvre que devait accomplir le Néoplatonisme.

§ 4. — Diffusion de l'esprit oriental parmi les Grecs.

Il nous faut maintenant suivre les traces de l'influence orientale à travers les deux siècles qui séparent Philon de Plotin ; il nous faut assister au spectacle de la transformation graduelle de la philosophie hellénique et signaler les phases diverses de ce mouvement lent, mais toujours progressif, qui, par le mélange de plus en plus complet des doctrines grecques et des idées asiatiques, prépara peu à peu l'avénement de l'école d'Alexandrie.

Nous ne parlerons point ici d'Apollonius de Tyane, qui ne nous est connu que par la biographie romanesque écrite par Philostrate. Sans insister sur la question de savoir si Apollonius fut plutôt un philosophe qu'un personnage fantasque et bizarre, nous croyons qu'il serait téméraire de vouloir juger un homme d'après les données, le plus souvent fictives, qu'a accumulées autour de son nom l'imagination d'un rhéteur (2).

La tendance nouvelle de la philosophie grecque se manifeste

(1) *De gigantibus*, 286. c.

(2) Nous nous étonnons avec Mgr Laforet (Histoire de la Philosophie ancienne, tom. II, pag. 378, en note), que M. Vacherot ait attribué tant d'importance (Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, pag. 307-309) aux prétendues lettres d'Apollonius, qui, comme l'a démontré Bentley, n'ont aucune base historique. *Voyez* Ritter, Histoire de la philosophie ancienne, tom. IV, pag. 402. *Voyez* aussi les notes de M. Chassang, à la suite de sa traduction de l'ouvrage de Philostrate, pag. 482, Paris, 1862.



pour la première fois dans un pythagoricien du Ier siècle de notre ère : Modératus de Gadès. Ce philosophe compte, avec la matière, trois principes des choses : la première unité (τὸ πρῶτον ἓν), supérieure à l'ordre et à toute existence ; la seconde unité (τὸ δεύτερον), qui est le véritable être ou l'intelligible ; la troisième unité (τὸ τρίτον), qui est l'âme et qui participe de l'unité absolue et des idées (ψυχικὸν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν) (1). C'est ainsi que, bien longtemps avant Plotin, la théorie des trois hypostases se trouvait consacrée par la philosophie grecque.

La transformation des idées platoniciennes apparaît visiblement dans Plutarque et dans Maxime de Tyr. Les écrits de ces philosophes expriment une pensée de transition et d'alliance, une tendance sympathique à fusionner le Platonisme avec les doctrines mystiques de l'Orient.

Comment pouvons-nous connaître Dieu? se demande le philosophe de Chéronée. « Tant que l'âme », répond-il, « est enveloppée par le corps et exposée à la souffrance, elle n'a aucun commerce avec l'être suprême, si ce n'est qu'elle peut le connaître, *le toucher* en pensée, *comme dans un songe*, par le moyen de la philosophie (διὰ τῆς φιλοσοφίας) (2). »

La connaissance du divin exige, de notre part, une longue préparation ; il nous faut purifier notre intelligence, qui est en nous l'organe de la Divinité (3); il nous faut nous recueillir (4), mener une vie chaste (5) et étouffer, autant que possible, la violence des passions. Ce n'est qu'à la suite de cette purification que Dieu se manifeste dans l'âme et y engendre un saint enthousiasme (6). Cette doctrine, en reconnaissant la possibilité de l'intuition mystique, incline évidemment à l'orientalisme : toutefois, l'élément grec y domine encore; c'est par sa propre énergie

(1) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, fol. 50, *b*. (édit. de Venise). *Voyez* Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, tom. II, p. 336.

(2) *De Iside et Osiride*, 78, édit. Didot.

(3) *De Pythiæ oraculis*, 21 ; ὄργανον θεοῦ.

(4) *De Iside et Osiride*, 2.

(5) *De esu carnium*, *passim*.

(6) *De Pythiæ oraculis*, 22.

que l'âme, dans Plutarque, doit acquérir la vertu, qui est la condition de l'extase.

Maxime de Tyr a poussé plus loin que son prédécesseur la tendance au mysticisme. D'après lui, la vertu n'est pas le fruit des libres efforts de l'homme : elle est un don de la grâce céleste. « Crois-tu, dit-il, que c'est par *le travail* (τεχνῇ) que Socrate est devenu vertueux?... Non, il a été l'objet d'une élection divine, et c'est guidé par Dieu qu'il s'est tourné vers la vertu (κατὰ δε τὴν τῶν θεῶν χειροτονίαν τὴν ἀρετὴν ἐλαμβανε) (1). »

Plutarque et Maxime de Tyr ont reproduit la théorie orientale des démons. Nous n'insisterons pas, pour le moment, sur cette nouvelle importation asiatique : nos considérations seront mieux à leur place dans le chapitre suivant, où il sera surtout question de la lutte du Christianisme et du Platonisme au IIe siècle de notre ère.

Nous allons parler maintenant de Numénius d'Apamée. Ce philosophe occupe une place à part dans l'histoire des doctrines intermédiaires qui rattachent le Platonisme pur au Néoplatonisme. Précurseur de Plotin, qu'on accusa même d'avoir reproduit littéralement toutes ses doctrines (2), c'est par lui et par ses disciples que l'influence de la philosophie juive pénétra jusque dans l'école d'Alexandrie. A ce titre, il mérite de nous arrêter quelques instants.

Nous retrouvons dans Numénius la distinction formelle et systématique des deux principes divins : le premier Dieu et le démiurge. Le premier Dieu demeure en lui-même : il est simple, indivisible, immobile. Quant au démiurge, un et indivisible par essence, il se divise et se multiplie au sein de la matière, qu'il est chargé d'animer et de conserver. « Lorsqu'il abaisse ses regards sur le monde et qu'il s'en occupe, il s'oublie lui-même :

(1) Dissertation 38, 7, édit. Reiske.

(2) Porphyre, vie de Plotin, 17, 18. Dans ces chapitres, Porphyre a combattu l'opinion de ceux qui faisaient honneur à Numénius de toutes les doctrines de Plotin; mais cette opinion, comme le dit M. Vacherot (Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom Ier, 318), n'en reste pas moins comme une preuve certaine de l'influence de la philosophie de Numénius sur le Néoplatonisme.

il s'attache au sensible, il l'orne et il contracte quelque chose des qualités de cette matière avec laquelle il a désiré entrer en rapport (1). »

Ce second principe de la théologie de Numénius nous paraît correspondre parfaitement à l'hypostase que Plotin nomme l'âme. Pour ce qui est du Dieu premier, il tient, à la fois, de l'unité suprême et de l'intelligence, de l'être premier de la dialectique et de la Νοήσεως Νοῆσις d'Aristote : si, d'une part, en effet, il est raison et vie, intelligence et idée (2), de l'autre il est un principe supérieur à l'essence, il est le bien absolu, il est l'Un (3). La philosophie de Numénius, moins audacieuse que celle de Philon et celle de Modératus de Gadès, semble s'être arrêtée indécise sur le seuil du ciel inconnu où devait se perdre le Néoplatonisme.

Comment, dans la pensée du philosophe d'Apamée, le monde a-t-il été produit? L'examen des fragments conservés par Eusèbe nous autorise, ce nous semble, à affirmer que c'est par voie d'émanation. Sans tenir compte de cette opinion de Numénius qui refuse l'être à la matière sensible et n'attribue d'existence véritable qu'à l'incorporel (4), n'est-ce pas l'émanatisme qui a dicté ces paroles : « Pendant que Dieu nous regarde et se tourne vers chacun de nous, il arrive que la vie et la force se répandent dans nos corps échauffés de ses rayons (5). » Et ce démiurge qui, ayant reçu de son père les germes de tous les êtres, « cultive, distribue et transporte dans chacun de nous les semences qui proviennent du premier Dieu (5), » ne joue-t-il pas absolument le même rôle que celui que le Néoplatonisme attribuera à l'âme universelle? Numénius, enfin, n'a-t-il pas formulé en termes clairs cette loi fondamentale de l'émanatisme que devait reproduire Plotin, à savoir, que la cause seconde peut découler de la première sans que celle-ci éprouve aucun chan-

(1) Eusèbe, Prép. év., XI, 18. Je me sers de la traduction de M. Eug. Lévêque, insérée au tom. Ier des Ennéades de M. Bouillet.

(2) Eusèbe, XI, 18, pag. CII, CIII de la traduction.

(3) Eusèbe, XI, 22, pag. C, CIV de la traduction,

(4) Eusèbe, XV, 17, Bouillet, C.

(5) Eusèbe, XI, 18, pag. CII de la traduction.

gement? « Les choses divines sont celles qui, lorsqu'on les donne, restent là d'où elles proviennent... C'est là la vraie richesse, qui sert à qui la reçoit, sans abandonner qui la donne... *L'essence est la même en Dieu, qui la donne, et en toi et moi, qui la recevons* (1). »

Le démiurge seul, dit Numénius, nous est connu. Le premier Dieu se dérobe entièrement à nos pensées. Il faut, pour s'élever vers lui, avoir recours à une faculté extraordinaire et mystique.

Grâce à cette faculté merveilleuse, « celui qui s'est retiré loin des choses sensibles s'unit au Bien seul à seul, dans un commerce où il n'y a plus ni homme ni animal, ni corps grand et petit, mais une solitude ineffable, inénarrable et divine, que remplissent tout entière les mœurs, les habitudes, les grâces du Bien et dans laquelle le Bien demeure au sein de la paix et de la sérénité (2). » Il est impossible de ne pas reconnaître dans cette manière de s'unir au Bien, préconisée par Numénius, l'extase qu'invoqueront les Alexandrins (3).

§ 5. — Conclusion.

Nous voici arrivés au Néoplatonisme. Il nous reste, pour conclure ce chapitre, à signaler, dans un résumé succinct, les principaux emprunts que Plotin et ses successeurs ont faits aux traditions de l'Orient :

I. C'est de l'Orient, par l'intermédiaire de Philon et de Numénius, qu'est venue à l'école d'Alexandrie la doctrine de l'émanation.

II. C'est à la philosophie orientale et, en particulier, à la sagesse hindoue, que Plotin a emprunté sa doctrine de la

(1) Eusèbe, XI, 18, pag. CIII de la traduction.
(2) Eusèbe, XI, 22, XCIX de la traduction.
(3) Nous ne comprenons pas les hésitations de Mgr Laforet à cet égard. (Histoire de la Philosophie ancienne, tom. II, pag. 399.)

métempsycose. Et qu'on ne nous accuse pas ici d'aller chercher en Orient ce que nous pourrions trouver en Grèce ; qu'on ne nous accuse pas de méconnaître que, bien des siècles avant l'école d'Alexandrie, les Pythagoriciens avaient professé la théorie de la transmigration. Ni Pythagore ni ses successeurs n'avaient donné à la doctrine de la métempsycose le caractère spécial que lui a imprimé, après les théosophes de l'Inde, l'auteur des Ennéades; nulle part, dans la philosophie grecque, nous n'avons trouvé la moindre trace de cette absorption finale de l'âme en Dieu qui constitue, d'après Plotin, la récompense du sage. C'est donc évidemment à une autre source qu'à celle de la science hellénique que le fondateur du Néoplatonisme a dû puiser.

Rien d'étonnant, d'ailleurs, que Plotin ait pu reproduire dans sa philosophie un des dogmes de la religion des Hindous. On sait par Porphyre qu'il avait accompagné l'empereur Gordien dans son expédition contre les Perses, désireux qu'il était « *d'étudier la philosophie qui était enseignée chez ces peuples, en même temps que celle qui prévalait chez les Indiens* (1). »

III. L'Orient a fourni au Néoplatonisme le principe de la Trinité. Nous disons *le principe*, car il est évident, comme nous l'avons du reste établi dans le cours de ce mémoire, que c'est respectivement aux trois grands systèmes de la philosophie grecque, au platonisme, à l'aristotélisme, au stoïcisme, que Plotin a emprunté ses théories de l'Un, de l'intelligence et de l'âme.

Nous devons dire ici quelques mots au sujet de la confusion qui a été faite quelquefois entre la trinité néoplatonicienne et la trinité du Christianisme. Cette tendance à trouver des analogies entre deux doctrines qui, comme le lecteur a déjà pu s'en convaincre, n'ont de commun que le nom, a donné naissance à deux erreurs bien différentes. Tandis que certains pères de l'Église, entre autres saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexan-

(1) Vie de Plotin, III. *Voyez*, sur les analogies de la philosophie hindoue et du Néoplatonisme, le curieux ouvrage de M. Lassen : *Indische Altherthümskünde*, tom. III, pag. 417-439, Leipzig, 1858.

drie et Eusèbe (1), ont fait dériver la théorie des trois hypostases du dogme chrétien de la trinité, des critiques modernes, et M. Vacherot est du nombre (2), se sont efforcés de transformer la foi chrétienne en une sorte de plagiat du Néoplatonisme. Thèses également fausses, également désespérées!

A ceux qui veulent donner à la philosophie de Plotin une origine chrétienne, nous demanderons quel rapport ils trouvent entre ces hypostases de l'école d'Alexandrie, modes dissemblables d'une même substance, qui déchoit à mesure qu'elle se détermine davantage, et les trois principes divins du Christianisme, êtres également parfaits et parfaitement égaux (3)? Nous leur demanderons s'il est permis de comparer l'Un abstrait du Néoplatonisme au Père créateur de la théologie chrétienne, l'intelligence au *verbe incarné*, l'âme démiurgique, enfin, à cet esprit sacré (ἅγιον πνεῦμα) qui, suivant le langage de l'Apôtre, « donne à l'un le langage de la sagesse (λόγος σοφίας), à l'autre le langage de la science (λόγος γνώσεως), à un troisième l'énergie de la vertu (ἐνεργήματα δυνάμεων), à un autre encore l'esprit de prophétie (ἡ προφητεία)? (4) » Il n'y a entre la trinité de Plotin et la trinité chrétienne, dirons-nous avec M. Jules Simon, « que des analogies verbales : les différences, au contraire, sont si profondes, que quiconque n'est pas absolument étranger à la métaphysique et aux deux doctrines dont il s'agit, ne peut hésiter à les reconnaître (5). »

Quant à ceux qui prétendent établir que le dogme chrétien s'est développé sous l'influence du Néoplatonisme, nous leur dirons que l'Église était pleinement en possession de sa doctrine bien longtemps avant l'avénement de l'école d'Alexandrie (6) et que

(1) *Voyez* Théodoret, édit. Schulz, tom. IV, pag. 750.

(2) *Voyez* l'Histoire critique de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, p. 223-302.

(3) *Voyez* Jules Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, p. 329-337.

(4) Saint Paul, première aux Corinthiens, XII, 3. *Voyez* saint Augustin, Cité de Dieu, X, 23, 24, 29; tom. II, p. 229 et 244 de la traduction Saisset.

(5) Histoire de l'école d'Alexandrie, tom. Ier, p. 337.

(6) *Voyez* le Nouveau Testament : Epître aux Romains, IX, 5; aux Colossiens, II, 9; à Titus, II. 13; III, 14; première de saint Jean, V, 7. — *Voyez* saint Justin, Apologét. I, 13. *Voyez* Jules Simon, tom. Ier, pag. 147 et suivantes. *Voyez* aussi l'étude sur la sophistique contemporaine, du père Gratry, pag. 18-52, Paris, 1862.

l'affirmation contraire ne peut être soutenue de bonne foi « *pour peu qu'on ait l'esprit juste et une légère teinture d'histoire* » (1).

IV. La théorie des démons, que nous trouvons surtout développée chez Porphyre et chez Jamblique, est encore une importation orientale. Comme nous l'avons déjà dit, le lecteur trouvera au chapitre suivant de plus amples détails sur cette doctrine, en même temps que sur la manière dont elle a passé dans la philosophie grecque.

V. Enfin, c'est de l'Orient qu'est venue à l'école d'Alexandrie la doctrine de l'extase.

Aucune époque ne se prêtait du reste davantage à l'invasion des théories mystiques. Rappelons-nous que Plotin et ses successeurs vivaient dans ces temps désastreux où le vieux monde décrépit s'acheminait lentement vers une ruine certaine; où l'abaissement universel des caractères, l'absence de patriotisme et de dignité politique, l'instabilité des gouvernements, la succession des bouleversements et des crimes, étaient autant de signes d'une irremédiable décadence! Quoi d'étonnant que, au spectacle de tant de misères, les âmes refoulées sur elles-mêmes n'aient plus su où se prendre et se soient jetées de désespoir dans l'abîme de l'infini?

Tous les néoplatoniciens ont professé le mysticisme; mais, comme on a pu le voir dans la première partie de notre travail, tous ne lui ont pas conservé le caractère tout passif que lui avait donné l'Orient. Jamblique est le seul qui, à l'exemple des théosophes hindous et de Philon, ait fait de l'extase une obsession divine « *qui ne dépend ni de l'âme ni de ses facultés* » (2). *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo!* Chez Plotin et chez Porphyre, les tendances de l'esprit grec ont profondément modifié les données de la sagesse asiatique : l'extase, pour ces philosophes, est le fruit, non plus d'une grâce céleste, mais des

(1) Jules Simon, tom. II, pag. 608.
(2) *De mysteriis* (édit. Gale), III, 8.

laborieux efforts tentés par l'âme humaine pour se purifier et exalter ses puissances. Plutarque, nous l'avons vu, avait déjà précédé dans cette voie les premiers maîtres du Néoplatonisme. Remarquons encore que la doctrine platonicienne et chrétienne de l'amour divin est venue donner au mysticisme plotinien une couleur sereine, qui contraste avec la teinte sombre de l'extase orientale.

L'école d'Alexandrie, comme presque toutes les écoles mystiques, a réuni la contemplation extatique et la théurgie. Ce sont là, en effet, comme le dit Victor Cousin, « deux choses en apparence incompatibles, mais qui tiennent à un même principe, à la prétention d'apercevoir directement ce qui échappe invinciblement à toutes nos prises. Ici un mysticisme raffiné aspire à Dieu par l'extase; là un mysticisme grossier croit le saisir par les sens (1). » Il faut entendre Jamblique, qu'on peut appeler le prêtre, le mystagogue du Néoplatonisme, s'étendre longuement sur les signes extérieurs de l'inspiration divine et mettre au nombre de ces signes, tout comme les mystiques hindous (2), l'insensibilité absolue du corps : « Les inspirés », lisons-nous dans le livre des Mystères, « ne sont pas brûlés par le feu qu'on approche d'eux; transpercés par des broches, ils ne ressentent aucune douleur. Qu'on les frappe de haches, qu'on les écorche, ils ne s'aperçoivent de rien. Leurs actions n'ont plus rien d'humain : transportés par le souffle divin, ils se fraient une route dans des lieux impraticables, ils broient entre leurs mains des charbons ardents, ils passent les fleuves à la nage (3). »

C'est ainsi que la philosophie alexandrine, en imposant aux autres et à elle-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain et tombant misérablement au-dessous, « payait, en quelque sorte, la rançon d'une métaphysique inintelligible, en se prêtant aux plus honteuses superstitions (4). »

(1) Du Vrai, du Beau et du Bien, pag. 103, édit. de Louvain.
(2) *Voyez* la fin du § Ier de ce chapitre.
(3) *De mysteriis*, III, 4. *καὶ πύρος προφερομένου οὐ καίοντο... αἵτε ἐνέργειαι αὐτῶν οὐδαμῶς εἰσιν ἀνθρώπιναι... ἄβατα βατὰ γένοιτο*, etc.
(4) Cousin, *loco citato*, pag. 104.

CHAPITRE III.

ÉTAT RELIGIEUX DU MONDE GRÉCO-ROMAIN AUX Iᵉʳ, IIᵉ ET IIIᵉ SIÈCLES DE NOTRE ÈRE.

Nous touchons presque au terme de notre travail. Déjà, par une analyse consciencieuse, nous sommes parvenu à démêler les divers éléments philosophiques dont le Néoplatonisme est l'agrégat : remontant aux sources premières des nombreuses doctrines confondues dans la vaste unité du système alexandrin, nous avons montré comment Plotin et ses successeurs ont exploité le legs du passé; comment, tout en prétendant rester platoniciens, ils ont tour à tour sacrifié à Aristote, aux stoïciens, aux philosophes orientaux. Une nouvelle question, et des plus intéressantes, doit nous arrêter dans ce dernier chapitre.

Le Néoplatonisme, nous l'avons vu, ne fut pas seulement une philosophie : il fut encore, et c'est là un de ses principaux caractères, une prétendue justification du polythéisme. D'où sont venues à l'école d'Alexandrie ces tendances religieuses et militantes? Pourquoi, d'un autre côté, est-ce le Platonisme qui, préférablement à toute autre doctrine, a abrité les élucubrations antichrétiennes des derniers défenseurs du culte païen? Problèmes curieux, dont notre érudition chancelante va tenter de poursuivre la solution.

§ 1er. — Décadence universelle du polythéisme et des idées religieuses à la fin de la République.

Tantum religio potuit suadere malorum !
(Lucrèce, I, v. 101.)

Depuis que Xénophane de Colophon avait dirigé contre les dieux d'Homère les sarcasmes de sa verve railleuse, la philosophie grecque s'était presque constamment donné pour mission de battre en brèche l'édifice mythologique. Ioniens et sophistes, éléates et socratiques avaient tour à tour condamné, au nom de systèmes métaphysiques différents, les dogmes et les rites païens. Bon nombre de ces champions de l'esprit d'examen avaient, il est vrai, payé de l'exil leur audacieuse indépendance; Socrate, succombant sous les coups de la vindicte populaire, avait même dû expier par le martyre son peu de respect pour les dieux de la religion Athénienne. Mais peu à peu, grâce aux progrès de l'esprit grec, le fanatisme païen s'était désisté de sa farouche intolérance, et, deux siècles après la mort du fils de Sophronisque, Épicure avait pu, sans s'exposer à devoir boire la ciguë, regarder en face le polythéisme, et attaquer sans ménagements l'inanité de ses croyances et la puérilité de ses symboles (1).

Combattre la superstition, l'extirper entièrement des esprits, telle fut la pensée à la réalisation de laquelle s'attacha Épicure. Malheureusement, ces tendances subversives du culte païen ne

(1) *Humana ante oculos fœdè cum vita jaceret*
. . . .
Primum Graïus homo
. . . Primusque obsistere contra.
Quem neque fana deûm, nec fulmine nec minitanti
Murmure compressit cœlum, sed eò magis acrem
Animi irritat virtutem, effringere ut arta
Naturæ primus portarum claustra cupiret.
(*Lucrèce*, I, 60-70.)

trouvaient pas, dans son système, le contre-poids qui leur était nécessaire : Épicure n'avait pas songé, comme l'avait fait Socrate, à remplacer par la morale naturelle les préceptes d'une religion absurde ; confondant dans une commune aversion les rites insensés du paganisme et ces croyances salutaires à Dieu et à l'immortalité qui sont les bases de la vie sociale, il avait adhéré aux principes d'un abject matérialisme et admis que les hommes n'ont d'autre loi de leurs actions que le plaisir, comme le monde n'a d'autre raison d'exister que le hasard.

C'est à cette incrédulité à la fois religieuse et morale qu'allait appartenir, dans les derniers temps de la République Romaine, l'empire des intelligences. Le siècle qui précéda l'avénement d'Auguste fut un siècle d'épicuriens (1). De là la désolante immoralité de cette époque fertile en crimes. Les progrès sans cesse croissants d'une doctrine qui sapait les fondements de la moralité en même temps que ceux de la religion engendrèrent un raffinement inouï de corruption, de luxe et de cruauté. Qu'on nous permette de reproduire ici les quelques paroles par lesquelles l'historien Salluste nous dépeint la profonde dépravation de ses contemporains, dépravation que lui-même, hélas! ne partageait que trop : « On a vu se répandre parmi notre jeunesse, avec l'orgueil, la débauche et la cupidité ; puis les rapines, les prodigalités, la convoitise, l'entier mépris de l'honneur, de la pudicité, des choses *divines* et *humaines*, des bienséances et de la modération (2). » Voilà les tristes effets qu'avait produits dans le monde romain le triomphe des dogmes athées de la philosophie popularisée par Lucrèce.

Dans ce siècle corrompu et pervers où les hommes, égarés par l'influence d'une doctrine impie, avaient oublié leurs devoirs et s'étaient dégoûtés de la vertu, vivait un citoyen honnête, un

(1) César, dans un discours au sénat en faveur des complices de Catilina, avait déclaré que tout finit à la mort. Caton repoussa l'opinion de César, *mais sans lui opposer aucune tradition religieuse* (Salluste, 51, 52). Cicéron nous dit qu'aucune vieille femme de son temps ne croyait plus à l'existence des enfers (*Tusculanes*, I, 21).

(2) Salluste, *Catilinaire*, 12. Traduction Du Rozoir.

philosophe aux nobles tendances, illustre exception à la règle de son époque. Cicéron, car c'est de lui que nous voulons parler, fut l'adversaire convaincu des sectateurs d'Épicure (1); il protesta de toutes les forces de son âme généreuse contre les ignominies de cette théorie ridicule qui faisait résider le souverain bien dans le plaisir : disciple de Socrate et de Platon, de ces patriciens de la philosophie, comme il les appelait (2), il proclama l'inflexibilité du devoir, l'universalité de la loi morale (3); il vanta les charmes de la vertu et les douces satisfactions que procure au sage la conscience du bien accompli.

Mais en même temps que l'auteur des *Tusculanes* se montrait ainsi l'antagoniste des doctrines philosophiques d'Épicure, il suivait le philosophe grec dans sa polémique contre le polythéisme. Cicéron avait l'intelligence trop élevée pour ne pas comprendre le ridicule des pratiques païennes, et pour voir dans la mythologie vulgaire autre chose qu'un tissu de fausses traditions et d'allégories mal comprises. Il faut l'entendre, dans son Traité de la divination, diriger contre les rites superstitieux de la religion romaine les traits d'une fine raillerie ; il faut l'entendre prodiguer aux augures les épithètes de charlatans et d'hypocrites et évoquer contre eux le mot fameux de Caton: « Je ne comprends pas comment deux prêtres puissent se rencontrer sans rire (4). » Seulement, et c'est là ce qui donne au philosophe Romain une physionomie particulière, cette incrédulité railleuse, professée dans la libre confiance d'un commerce familier, se conciliait chez lui avec le respect extérieur des dogmes païens, que dis-je, avec l'observation volontaire des pratiques pieuses ! Contradiction étrange, qui constitue évidemment un des phénomènes les plus curieux de l'histoire philosophico-religieuse des peuples, et sur l'explication de laquelle nous ne saurions trop appeler l'attention du lecteur.

(1) *Voyez Tusculanes*, II, 7 ; III, 16, 17, 18, 19, 20 ; IV, 10.
(2) *Tusculanes*, I, 23.
(3) *De legibus*, II, 4, 5.
(4) *De divinatione*, II, 11, 24, *passim*.

Cicéron n'était pas seulement philosophe : il était encore homme d'État. Si son bon sens lui avait fait une loi de repousser les croyances païennes, son tact politique lui avait fait comprendre que, pour mettre un frein au débordement des passions populaires, il fallait autre chose que les stériles préceptes d'une philosophie indécise. La religion, et la religion seule, lui avait semblé pouvoir régénérer le monde et arrêter la décadence morale : la foi aux dieux du polythéisme, quelque absurde qu'elle fût, valait mieux, à ses yeux, que l'anarchie religieuse et le scepticisme universel. Aussi travailla-t-il à remettre en honneur les anciennes pratiques d'un culte décrié : « Il appartient au sage », disait-il, « de défendre les institutions des ancêtres, en conservant leurs rites et leurs cérémonies (1). » Philosophe incrédule lorsqu'il conversait intimement avec ses amis dans son Académie ou dans son Lycée, alors qu'il pouvait, comme il le dit, « rechercher la vérité en toute liberté » (2), il changeait de rôle lorsqu'il montait à la tribune ou que, magistrat, il présidait aux réunions populaires. Il devenait alors le plus croyant des Romains, le plus plein de respect pour la législation sacerdotale; il parlait de l'intervention miraculeuse des dieux, de l'inviolabilité des autels, de la sainteté du culte; il priait, il invoquait la divinité, et mêlait à ses pathétiques péroraisons les mouvements d'une piété exaltée (3).

C'est inspiré par des idées semblables à celles du sage de Tusculum qu'Octave-Auguste, lorsqu'il eut dépouillé la robe sanglante du triumvir pour ceindre la couronne impériale, veilla au maintien de la religion et à la prospérité du culte des dieux. Par ses soins, de nouveaux temples furent dédiés, de nouvelles cérémonies établies, de nouveaux avantages assurés aux colléges des prêtres. Tentatives impuissantes! Le pouvoir, quoi qu'il

(1) *De divinatione*, II, 72.

(2) *De divinatione*, II, 12.

(3) *Voyez* la fin du *Pro Milone*, les Verrines sur les statues et les supplices, les Catilinaires, le discours pour Fontéius, etc.

fasse, ne saurait faire revivre une idée que condamne l'intelligence des masses. Beaucoup de Romains acceptèrent, à titre de devoir officiel, la religion restaurée par Auguste : bien des épicuriens, à l'exemple d'Horace, brûlèrent leur grain d'encens sur l'autel des dieux; mais ils ne s'en moquaient pas moins à leur aise des légendes païennes, et ne se croyaient pas obligés de refouler au fond de leurs cœurs « la doctrine contemptrice de la Divinité » (1). L'incrédulité vivait toujours, malgré les mesures prises pour la détruire.

§ 2. — Réveil de l'idée religieuse ; recrudescence du Paganisme.

« O vim maximam erroris! »
(Cicéron, *de Divinatione*, II, 41.)

Le parti de l'incrédulité allait cependant perdre peu à peu sa puissance : l'athéisme ne pouvait régner longtemps dans ces temps désastreux, témoins de tant de crimes et d'infamies, de tant d'injustices et de misères. Le découragement et l'épouvante devaient faire renaître dans les esprits l'idée religieuse un moment étouffée; elles devaient pousser le genre humain à chercher un asile dans la foi (2).

Oui, la foi allait revivre : au scepticisme allait succéder la crédulité, à l'indifférence le besoin de rites et de prières. Le paganisme allait reparaître triomphant et ressaisir l'empire que la philosophie avait cru lui enlever pour toujours. Il allait renaître, mais non plus tel qu'il avait vécu autrefois, autre pour les Romains, autre pour les Grecs, autre pour les Orientaux, avec des dogmes positifs et des pratiques constantes propres à

(1) « *Doctrinam deos spernentem,* » Tite Live, liv. X, 40. *Voyez* l'intéressant ouvrage de M. de Champagny : les Césars, tom. III, pag. 43, Paris, Bray, 1859.

(2) « D'effroyables malheurs à la fin de la république, la désoccupation politique sous l'empire, une vague inquiétude, le besoin de remplacer des croyances surannées, tout ramenait la conscience humaine déconcertée à des idées et à des pratiques religieuses. » Martha, les Moralistes sous l'empire, pag. 344.



chacune de ces races. Le temps des cultes nationaux était passé; l'ère du cosmopolitisme religieux allait s'ouvrir. Traditions héréditaires, rites étrangers, mystères, divination, sciences occultes, talismans, tout était bon désormais pour satisfaire la soif de l'esprit humain; la superstition des peuples, vague comme l'inquiétude morale d'où elle était sortie, allait associer dans un même formulaire toutes les pratiques, dans un même panthéon toutes les divinités connues.

C'est ainsi que le divin allait rentrer dans les esprits, et par toutes les voies, au risque d'y porter le trouble et la démence; c'est ainsi que le monde, en attendant qu'une foi nouvelle vînt l'arracher à l'influence des religions du passé, allait retourner à l'enfance par la décrépitude de la pensée.

Les règnes de Tibère, de Claude et de Néron nous montrent le peuple livré en proie aux préjugés les plus absurdes et les plus avilissants, aux superstitions les plus grossières. C'est ici le lieu d'entrer dans quelques détails et d'examiner rapidement les formes principales que revêtait, dans ces temps de décadence, la crédulité des esprits.

Parlons d'abord de ce que nous pouvons appeler la superstition individuelle.

La foi à l'astrologie judiciaire, aux talismans, aux songes, aux présages, ne faisait que progresser chaque jour. L'art augural des anciens Romains était, il est vrai, tombé en désuétude; il n'avait pu survivre à la décadence de la religion nationale; mais aux pratiques divinatoires préconisées par le collége des aruspices avaient succédé les doctrines superstitieuses importées par les prêtres des cultes asiatiques (1). Dans son ardente curiosité pour un avenir qui lui apparaissait toujours comme une délivrance, le monde païen avait appelé, pour lui expliquer le rêve qui l'inquiétait, les devins de l'Armémie, les astrologues de Babylone, les chiromanciens et les magiciens de

(1) Sur les Chaldéens et leurs procédés divinatoires, *voyez* Diodore de Sicile, liv. II, pag. 88 et 89 de l'édit. Bipontine. *Voyez* aussi Cicéron, *De divinatione*, II, 42.

l'Inde (1). Grands et petits, ignorants et doctes, tous s'étaient précipités vers les sciences occultes (2). Les amulettes et les procédés d'incantation étaient d'un usage universel (3) ; la croyance à la vérité des horoscopes dominait tellement les esprits, que le médecin choisissait, pour donner ses remèdes, l'heure indiquée par la prédiction natale (4); les songes étaient considérés par tous comme des « avis de la divinité » (5). Les grands personnages s'attachaient des astrologues : Tibère avait eu son Thrasylle (6); Claude et Néron eurent, comme lui, leurs devins, et ces hommes impies tremblèrent plus d'une fois aux révélations de ces prétendus confidents du ciel.

Telles étaient les superstitions privées : disons maintenant un mot du culte public, de la dévotion en commun.

Les anciens dieux de la Grèce et de Rome s'étaient relevés de leur long discrédit et avaient retrouvé des adorateurs; mais ces divinités surannées n'avaient plus le privilége de faire accourir la foule dans leurs temples vieillis. Les cultes exotiques, avec tout ce que leurs cérémonies avaient de grotesque et de monstrueux, de fantastique et de terrible, avaient séduit l'imagination des masses. Le peuple, dans ses vagues aspirations vers un surnaturel ténébreux, avait pris pour le divin l'inconnu et le mystérieux : il avait cru reconnaître une marque de sainteté dans les excès ridicules et sauvages de ces prêtres mutilés de Cybèle, qui se flagellaient et se déchiraient par instants les bras de leurs morsures (7); dominé par une crainte superstitieuse dont il ne pouvait se rendre raison, il avait ajouté foi à la parole de ces serviteurs d'Isis qui, le sistre en main, lui avaient fait entrevoir la punition de ses crimes, sauf à le consoler ensuite

(1) *Voyez*, à ce sujet, le livre de M. Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, Regemburg, 1857, pag. 659.

(2) *Voyez* Lucien, Φιλοψευδής, au tom. VII, pag. 256 de l'édit. Bipontine.

(3) Juvénal, satire VI, v. 615.

(4) Juvénal, satire VI, v. 575 et suivants.

(5) Pline le Jeune, liv. Ier, lettre 18.

(6) Tacite, Annales VI, 20 et 21.

(7) Apulée, Métamorphoses, liv. VIII, 172, pag. 580-581 de l'édit. Oudendorp.

en lui disant qu'il pouvait expier ses forfaits par le don d'un cent d'œufs ou d'une tunique (1). Les religions de l'Égypte et de l'Asie triomphaient dans Rome et dans Athènes!

Hélas! ces cultes impurs, jadis inventés au milieu de la mollesse et de l'oisiveté, ne pouvaient donner à l'homme une règle pour sa conduite, une correction pour ses fautes. S'ils semblaient satisfaire, par les jeûnes, les pénitences et les purifications qu'ils recommandaient, au besoin de discipline religieuse qui dominait l'époque, ils pervertissaient la morale publique par leurs cérémonies obscènes, où de jeunes filles, « excitées par le vin, invoquaient Priape à grands cris » (2). Quels fruits salutaires pouvait d'ailleurs produire cette doctrine funeste prônée par leurs prêtres imposteurs, que les dieux sont gagnés par l'or et désarmés par de vaines pratiques? L'homme éconduit par de pareils préceptes fera le crime, sauf à en payer ensuite la rançon; il formera des vœux impies, tout en se promettant, pour les sanctifier, « d'aller se plonger le matin la tête dans le Tibre » (3).

Voilà où en était venu le monde païen. Voilà comment l'humanité, lasse d'être incrédule, était retombée dans les erreurs d'une superstition extravagante et coupable. « Religion immorale et mercenaire, » s'écrie M. Villemain, « impiété malfaisante, crédulité sans culte, dégradation par l'esclavage, la bassesse et l'oisiveté, voilà ce qu'était devenu le polythéisme (4). » Paroles bien tristes, mais marquées au coin de la plus exacte vérité.

(1) Juvénal, VI, v. 518.

Grande sonat, metuique jubet ...
... nisi se centum lustraverit ovis,
. . . .
Ut quidquid subiti et magni discriminis instat,
In tunicas eat. ...

(2) Juvénal, VI, v. 314.

Cornu pariter vinoque feruntur
Attonitæ, crinemque rotant, ululantque Priapi.

(3) Perse, II, 15.

(4) Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle, pag. 40, Paris, Didier, 1865.

§ 3. — Le Christianisme.

Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.
(Évangile de saint Matthieu, XI, 28.)

Détournons nos regards de ce spectacle décourageant que nous offre l'humanité dégénérée. Il est temps de les fixer ailleurs; il est temps de parler de cette religion sublime qui venait remédier aux maux de la société décrépite et qui, à l'époque dont nous parlons, déjà répandue dans toutes les provinces, comptait par milliers ses disciples et par centaines ses martyrs.

Le Christianisme, car c'est de lui que nous allons nous occuper, répondait à tous les besoins inhérents au cœur humain, à toutes les nobles aspirations de l'intelligence. A cette soif instinctive de croire et d'adorer, que le polythéisme avait détournée vers d'impuissantes idoles, il donnait pour objet le Dieu unique, « père de toutes choses et qui est au-dessus de tous » (1), ce Dieu qu'avait entrevu Socrate, qu'avait conçu Platon, et dont l'idée, innée à l'esprit de l'homme, avait été trop longtemps obscurcie et effacée (2).

Ce Dieu tout-puissant (3) qui, par un acte de sa bonté infinie (4), a créé toutes choses (5), ne s'est pas borné, pour nous servir d'une expression de Pascal, à donner au monde la première chiquenaude : il ne s'est pas retiré, après la création, dans les profondeurs de son inaccessible essence, sans plus se

(1) « *Pater omnium qui est super omnes.* » Epître aux Éphésiens, IV, 6. Nous nous servons de l'édit. de la Bible imprimée à Paris en 1869 (Garnier).

(2) « *Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.* » Épître aux Romains, I, 21.

(3) « *Qui potens est facere omnia superabundanter quam petimus aut intelligimus.* » Épître aux Éphésiens, III, 20.

(4) « *Quia sic erat placitum.* » Évangile de saint Matthieu, XI, 26.

(5) « *Qui creavit omnia.* » Épître aux Éphésiens, III, 9. *Voyez* Première aux Corinthiens, VIII, 6; Actes des Apôtres, XVII, 24.

soucier de son œuvre. Non, le Dieu du christianisme est une providence vigilante ; il est le Dieu vivant (*Deus vivus*) qui, sans cesse présent à la créature pour la soutenir et la guider, scrute les plus intimes replis de nos cœurs (1) et entretient en nous la vie et la pensée (*vitam et inspirationem*) (2). C'est en lui, s'écrie l'apôtre des gentils, « que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous subsistons (*in ipso vivimus, movemur et sumus*) (3)... ; nous sommes les temples de Dieu, et l'esprit de Dieu habite en nous (4). »

Aux yeux de ce Dieu souverain, tous les hommes sont égaux. « Il n'y a », dit saint Paul aux Galates, « ni Juif ni Grec, ni esclave ni maître, ni homme ni femme. Vous ne formez tous qu'un seul corps en Jésus-Christ (5). » Doctrine sublime, qui fait du genre humain une famille, et unit les hommes par les liens d'une universelle fraternité ! Religion admirable, qui fait de Dieu un père (6), et un père plein de bonté et de clémence ! Car tel est le caractère du Dieu chrétien que, plein d'amour pour ses créatures, il est toujours prêt à pardonner au crime (7) et à ouvrir ses bras au pécheur (8). « Il est », dit saint Paul, « le Dieu de toute consolation (*Deus totius consolationis*) (9) ». Dans sa sainte miséricorde, « il fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons, et répand sa rosée sur les justes et les injustes (10). »

Qu'elle est grande, la différence qui sépare cette divinité tutélaire et toujours propice de ces dieux aveugles et inexorables qu'adorait la Rome païenne ! Que la religion chrétienne est touchante et pure, et qu'elle contraste avec le culte lugubre et

(1) *Voyez* saint Marc, II, 8. Évangile de saint Jean, XVI, 30 ; XXI, 17.
(2) Actes des Apôtres, XVII, 25.
(3) Actes des Apôtres, XVII, 28.
(4) Première aux Corinthiens, III, 16.
(5) Épître aux Galates, III, 28.
(6) Évangile de saint Matthieu, VI, 9 ; saint Luc, XI, 2.
(7) Première à Timothée, I, 13, 16.
(8) *Voyez* la parabole de l'enfant prodigue, saint Luc, XV.
(9) Deuxième aux Corinthiens, I, 3,
(10) Évangile de saint Matthieu, V, 45.

dégradant adressé aux muettes idoles du polythéisme décrépit, à ces idoles dont la puissance ne se manifestait jamais que par le mal et qui, si elles pouvaient punir, ne pouvaient jamais sauver (1)!

Le Dieu du Christianisme est esprit : qu'on ne l'adore donc que d'une manière spirituelle : qu'on l'adore, dit saint Jean, en esprit et en vérité (*in spiritu et veritate*) (2) ; qu'on l'adore par l'hommage d'une foi sincère (3); qu'on l'adore par l'imitation finie de ses infinies perfections (4). « Celui que je vous annonce », dit saint Paul aux Athéniens, « ne ressemble ni à l'or, ni à l'argent, ni à la pierre (5) »; il ne veut point, dit saint Matthieu, « qu'on l'honore *par des sacrifices matériels* (6) ». Ce qu'il exige de ses créatures, c'est qu'elles s'aiment entre elles (7), c'est qu'elles fassent fructifier dans leurs cœurs les dons de l'Esprit : la charité, la patience, la bonté, la douceur (8). Aimer Dieu en aimant ses œuvres, en aimant les frères qu'il nous a donnés, voilà toute la doctrine chrétienne : voilà, comme le disait saint Matthieu, « *la loi et les prophètes* (*lex et prophetæ*)(9). » L'amour, tel est le mot sublime qui résume tout l'Évangile : tel est le trait d'union puissant qui, dans l'admirable religion du Christ, rapproche l'humanité de son Père céleste. « Celui que n'enflamme point l'amour », dit saint Jean, « ne connaît point Dieu, car *Dieu est amour* (*Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas*) (10). » Tout le Christianisme est dans cette phrase de l'apôtre bien-aimé.

Un mot encore. Le Christianisme, religion de consolation et

(1) « *Non esse diis curæ securitatem nostram, esse ultionem.* » Tacite; Histoires, I, 3.
(2) Évangile de saint Jean, IV, 24.
(3) « *Credere oportet accedentem ad Deum.* » Épître aux Hébreux, XI, 6.
(4) *Estote imitatores Dei.* » Épître aux Éphésiens, V, 1.
(5) Actes des Apôtres, XVII, 29.
(6) Évangile de saint Matthieu, IX, 13 : « *Non volo sacrificium, sed misericordiam.* »
(7) « *Omnis lex in uno sermone impletur : diliges proximum sicuti te ipsum.* » Épître aux Galates, V, 14.
(8) « *Omnis lex in uno sermone impletur : diliges proximum sicuti te ipsum.* » Épître aux Galates, V. 22; Épître aux Colosiens, III, 12.
(9) Évangile de saint Matthieu, VII, 12.
(10) Épître première de saint Jean, IV, 8.

d'espérance, professe la foi à l'immortalité de l'âme. Au delà de ce monde terrestre mêlé de désordres et de misères, il en place un meilleur, où la Divinité plus présente fera régner la paix, la justice et l'harmonie. « Nous n'avons point ici-bas de patrie stable, » dit l'apôtre des gentils ; « nous cherchons notre patrie future (*non habemus hic manentem civitatem*, *sed futuram inquirimus*) (1). » La vie de l'homme sur cette terre est un voyage, une épreuve à laquelle l'a soumis la loi divine : l'épreuve finie, il se verra récompensé ou puni, suivant qu'il a pratiqué la vertu ou qu'il s'est complu dans l'iniquité. Le juste sera dédommagé par d'impérissables jouissances des combats qu'il a livrés pour la bonne cause. « Viens, lui dira le Seigneur, viens occuper le trône que je t'ai préparé (2); viens briller comme un soleil dans le royaume de ton Père (3). Tu m'as aimé et, en revanche, je te procurerai une félicité que l'œil n'a jamais vue, que l'oreille n'a jamais entendue, que l'esprit n'a jamais pu se figurer (4). » Quant au méchant, il se verra exclu de la cité céleste et repoussé au milieu « des ténèbres extérieures (*in tenebras exteriores*) (5). » Dieu, le séparant d'avec les bons (6), le condamnera à des souffrances sans cesse renaissantes. « Va, lui dira-t-il ; va, maudit, dans les flammes éternelles, dans cet étang de feu et de soufre que j'ai préparé pour recevoir les homicides, les hommes impurs, les empoisonneurs et les idolâtres (7). »

Tel se présentait le Christianisme au monde étonné. Plein de jeunesse, d'unité et de vie, il rencontrait dans l'empire, comme le dit M. Vacherot, « un chaos de croyances surannées, sans unité, sans vie réelle et intime, sans organisation ». La victoire, ajoute l'éminent historien de l'école d'Alexandrie, « ne pouvait

(1) Épître aux Hébreux, XIII, 14.
(2) Évangile de saint Matthieu, XXV, 34.
(3) Évangile de saint Matthieu, XIII, 43.
(4) Première aux Corinthiens, II, 9.
(5) Évangile de saint Matthieu, VIII, 12.
(6) Évangile de saint Matthieu, XXV, 33.
(7) Évangile de saint Matthieu, XXV, 41.

être douteuse » (1). Toutefois, la lutte fut longue, et plusieurs siècles se passèrent avant que la croix du Christ eût définitivement supplanté les idoles. Les préjugés enracinés dans l'intelligence des masses sont lents à en sortir, et l'esprit réformateur a, pour les extirper, à combattre une force d'inertie dont il est souvent difficile de venir à bout.

§ 4. — Lutte de la philosophie et du Christianisme. — Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée.

Ne combattons pas les dieux... Ne trahissons point la foi pieuse que nos ancêtres nous ont laissée.

(Plutarque, *de Pythiæ oraculis*, chap. 18.)

En présence de cette religion nouvelle, qu'allait faire la philosophie? Allait-elle, pénétrée de la vérité et de la sublime beauté de la doctrine chrétienne, prêter à celle-ci le concours de son érudition et de sa science? Le faire, c'eût été souscrire à sa ruine : la destruction des temples devait entraîner celle des écoles. Saint Paul n'avait-il pas dit : « Je perdrai la sagesse des sages, je blâmerai la prudence des prudents. Où sont les sages, où sont les scribes, où sont les esprits curieux des sciences de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde (2)? » Et ailleurs : « Prenez donc garde que personne ne vous trompe au nom de la philosophie (3). » La civilisation ancienne tout entière, avec sa littérature, sa poésie, ses arts et ses sciences, était compromise dans le péril du polythéisme. La philosophie le comprit, et, prenant parti pour ces anciennes croyances qu'elle avait autrefois battues en brèche, elle tenta de les sauver. Elle tendit la main à cette vieille religion au sein de laquelle elle était née et qui semblait venir lui demander asile et protection contre les envahissements du Christianisme. Elle se fit l'apologiste du culte païen, croyant ainsi échapper à la ruine dont elle était elle-même menacée.

(1) Histoire de l'école d'Alexandrie, tom. II, pag. 87.
(2) Première aux Corinthiens, I, 19.
(3) « *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam.* » Épître aux Colossiens, II, 8.

Le polythéisme allait donc recevoir de la philosophie une consécration rationnelle. Mais, qu'on le remarque, la philosophie ne devait défendre le polythéisme qu'en le transfigurant; tout en refusant de se soumettre à l'autorité de la religion chrétienne, elle devait, au moins chez ses plus nobles interprètes, sacrifier aux idées que cette religion venait d'apporter dans le monde. La foi à un Dieu unique et invisible, souverainement bon, souverainement puissant, qu'enseignait le Christianisme, allait trouver en elle un écho; frappée de la beauté morale du culte chrétien, elle allait rejeter avec mépris cette croyance à des divinités multiples, toujours farouches et sanguinaires, terribles habitants de muettes idoles, que nourrissait le paganisme populaire. Dans de pareilles conditions, l'œuvre religieuse à laquelle elle allait mettre la main ne pouvait être qu'une œuvre d'épuration, non de restauration ; elle ne pouvait être qu'une sorte de compromis entre les doctrines du passé et les exigences du présent, compromis auquel le polythéisme ne devait survivre que vaincu et mutilé.

Cette philosophie, qu'allait animer d'une manière si évidente le souffle rénovateur du Christianisme, devait, on le comprend, éviter de trahir l'influence secrète qu'elle subissait : montrer qu'elle puisait à la source chrétienne, c'eut été de sa part un aveu de stérile impuissance. Il lui fallait, pour masquer ses emprunts trop réels, rechercher dans le legs de l'antiquité philosophique une doctrine à laquelle elle pût se rattacher, à l'autorité de laquelle elle pût faire appel. Cette doctrine, hâtons-nous de le dire, ne pouvait être autre que le platonisme. Seul, en effet, de tous les systèmes philosophiques de la Grèce, le platonisme enseignait l'unité personnelle de Dieu et l'immortalité consciente de l'âme; seul, il admettait l'existence d'une Providence intelligente et pleine de sollicitude, d'une Providence aimable et plus portée à récompenser qu'à punir et à se faire craindre (1). Ces nobles tendances, qui ont mérité au platonisme

(1) *Voyez* l'Eutyphron.

le titre de préface de l'Évangile, devaient, par là même, lui assurer les préférences des défenseurs du polythéisme régénéré. Platon sera donc le nom qu'inscrira sur son drapeau la philosophie militante du IIe siècle; πιστεύω Πλάτωνι (1), tel sera, dans la grande lutte qui va s'ouvrir, le cri de ralliement des restaurateurs du paganisme.

Au premier rang de ceux-ci apparaissent Plutarque de Chéronée et Maxime de Tyr. Sauver la religion païenne en l'épurant, en la convertissant autant que possible d'une religion des sens en une religion de l'esprit, tel est le but commun à la réalisation duquel ces deux esprits consacrèrent leurs efforts. Suivons les dans leur tentative et voyons jusqu'à quel point ils ont réussi.

Écoutons d'abord les belles paroles par lesquelles ces philosophes expriment leur foi en un Dieu unique, éternel, immuable : « Dieu est, » dit Plutarque ; « il est en dehors de toute condition, dans une invariable, une immobile éternité (ἀκίνητον καὶ ἄχρονον). Rien n'est avant lui, rien n'est après lui ; rien n'est plus ancien, rien n'est plus nouveau. Il est un et remplit l'éternelle durée de son unique *maintenant* (εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε) (2). » « Ce Dieu », dit Maxime, « est le souverain modérateur du ciel, le guide du soleil et de la lune, l'arbitre des saisons, l'architecte du monde... Un signe de tête lui a suffi pour ordonner l'univers et tout ce qu'il renferme (ταῦτα ἔργα τῶν Διὸς νευμάτων) (3). »

Qu'on ne croie pas que ce Dieu tout-puissant vienne habiter les statues de pierre ou de bois que l'idolâtrie lui élève. Qu'on n'ajoute pas foi à la parole de « ces sculpteurs, de ces mouleurs en cire, qui attribuent à la divinité un corps semblable au corps humain (4). » Non, Dieu n'est pas dans l'idole : celle-ci n'est qu'un symbole inventé par la faiblesse humaine pour remédier à l'aveuglement de notre âme et secourir la défaillance de notre mémoire. « Ces images diverses », dit Maxime, « ont été inven-

(1) Maxime de Tyr, Dissert. 41, 2, édit. Reiske.
(2) Plutarque, *De EI apud Delphos*, XX, édit. Didot.
(3) Maxime de Tyr, Dissert. 41, 2.
(4) Plutarque, *De superstitione*, VI. Ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ σώματα εἶναι.

tées par les plus sages des mortels à cause de la faiblesse de nos yeux, de la pauvreté de notre langage, du peu de pénétration de notre intelligence (1). »

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que si ces paroles du philosophe tyrien laissent loin derrière elles le paganisme antique et populaire, elles n'en constituent pas moins une regrettable apologie du culte idolâtrique. Que l'on sent bien ici l'embarras de cette philosophie qui, placée entre les exigences de la raison et les rites absurdes d'une religion qu'elle voulait conserver, devait nécessairement s'en tenir aux demi-mesures, et ne pouvait dire franchement et catégoriquement, comme l'avait jadis fait Moïse : « Détruis les autels des dieux, brise leurs statues, déracine leurs forêts sacrées (2)! »

La Divinité que célèbrent les philosophes dont nous nous occupons est, comme le Dieu du Christianisme, pleine de bonté et de mansuétude. Plutarque a consacré un de ses plus beaux écrits à combattre l'idée erronée que se faisaient de l'être suprême des esprits égarés par une superstition craintive. « On considère comme terrible », dit-il, « celui qui est bienveillant, comme tyrannique celui qui est paternel, comme cherchant à nuire celui qui ne cherche qu'à conserver, comme cruel et farouche celui qui est doux et paisible (3). » Pour nous, continue-t-il, « la majesté divine ne marche jamais séparée de la bonté, de la bienveillance, de la sollicitude (4). » Nobles paroles, qui devaient conduire le vieillard de Chéronée à condamner cette dévotion peureuse que préconisaient des prêtres menteurs, et qui maintenait le peuple dans l'abaissement et la dégradation. Aussi le traité *De superstitione* n'est-il qu'une longue et virulente satire dirigée contre ces hommes avilis « qui tremblent au moindre présage; qui, pour expier la faute qu'ils ont faite de manger ou

(1) Maxime, Dissertation 17, 3. *Πάντα τὰ τοιαῦτα ἀπορίᾳ ὄψεως, καὶ ἀσθενείᾳ δηλώσεως, καὶ γνώμης ἀμβλύτητι... φιλόσοφοι καταμαντεύονται.*

(2) Exode 34, vers. 13.

(3) *De superstitione*, VI.

(4) *De superstitione*, VI. *Ἀποδεικνύμεν τὴν τοῦ θεοῦ σεμνότητα μετὰ εὐμενείας καὶ κηδεμονίας.*

de boire en dépit de préceptes ridicules, se couvrent d'un sac ou se roulent tout nus dans la boue ; qui considèrent comme des amulettes tous les objets qu'ils rencontrent (1) » ; qui, emportés par leur imagination en délire au delà même des limites de cette vie, « ne rêvent que du Styx, du Tartare, des juges et des bourreaux de l'enfer (2). » Tout cela, s'écrie l'âme indignée du philosophe, « est l'œuvre de la superstition, mal qui n'est pas moindre que l'athéisme (3). »

Non, ce n'est pas là le culte par lequel il convient d'honorer l'Être suprême, le père de toutes choses. « Adorons la divinité en faisant monter vers elle un hymne perpétuel, comme l'a fait Socrate (καὶ ἦν ὁ βιος Σωκρατεῖ μεστὸς εὐχῆς) (4). Que notre culte soit une prière, une sorte d'entretien avec Dieu. » Demandons à la Providence « la vertu de l'âme, la tranquillité de la vie, la pureté des mœurs, une bonne espérance dans la mort (5). » Belles paroles, qui sont comme le commentaire du précepte de saint Jean : « Adorons Dieu en esprit et en vérité (6). »

La foi à l'immortalité de l'âme trouve, elle aussi, sa place dans la philosophie des Plutarque et des Maxime ; elle y renaît épurée et telle qu'aucun païen ne l'avait encore connue. Écoutons ces paroles magnifiques, qui semblent être un écho de l'Évangile : « L'âme du sage quitte la terre pour retourner dans sa patrie, comme on quitte un sol barbare pour rentrer chez les Hellènes... Dès que l'âme a quitté le monde, elle contemple les spectacles pour lesquels elle est faite *et voit immédiatement et de ses propres yeux la beauté souveraine*... ; elle plaint sa vie antérieure ; elle bénit sa vie présente; elle plaint les âmes sœurs qui habitent encore sur la terre (7). »

(1) *De superstitione*, VII.
(2) *De superstitione*, IV.
(3) *De Iside et Osiride*, XI. Ουδεν ἔλαττον κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονία.
(4) Maxime, Dissertation 11, 8.
(5) Maxime, Dissertation 11, 8. Ἀρετὴν ψυχῆς, βίου ἡσυχίαν, ζωὴν ἄμεμπτον, εὔελπιν θάνατον.
(6) *Voyez* le § III : du Christianisme.
(7) Maxime, Dissertation 15, 6, 7. *Voyez* Dissertation 14, 8. Αὐτὸ κάλλος αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρῶσα · οἰκτείρουσα αὐτὴν τοῦ πρόσθεν βίου, μακαρίζουσα δὲ τοῦ παρόντος · οἰκτείρουσα δὲ καὶ τὰς συγγενεῖς ψυχάς.



Ainsi, l'unité du Dieu suprême proclamée, les fables abandonnées, les idoles réduites au rôle de simples images, la prière consacrée aux besoins spirituels de l'homme, l'âme immortelle et appelée à la contemplation des choses divines, telles sont les conclusions auxquelles aboutit la philosophie. Elles ne concordent guère, on le voit, avec les doctrines polythéistes dont Plutarque et Maxime se vantaient d'être les défenseurs. Comment faire, dès lors, pour conserver la religion païenne? Comment faire pour concilier ce qui est logiquement inconciliable, le monothéisme spiritualiste et la pluralité des dieux? Ici intervient un stratagème curieux et sans précédent dans l'histoire de la philosophie grecque : ce stratagème, que M. de Champagny qualifie de « tour de force (1) », c'est la théorie des démons.

Cette théorie, importée de la Perse, où nous l'avons rencontrée lorsque nous avons analysé les traditions de l'Orient, se présentait à la philosophie comme un moyen de sortir de la position assurément bien fausse qu'elle s'était créée vis-à-vis du paganisme. Rien d'étonnant, dès lors, qu'elle ait été accueillie avec faveur par Plutarque et ses successeurs. « Ils m'ont paru résoudre de grandes difficultés », lisons-nous dans le *De defectu oraculorum*, « ceux qui ont établi entre Dieu et les hommes une hiérarchie de génies ou de démons (2). » Cet aveu est précieux à noter : il trahit à merveille l'embarras du philosophe et le bonheur qu'il éprouve de trouver une échappatoire au problème sans issue dont la solution le tourmentait.

Au-dessous du Dieu suprême, il y a donc, pour Plutarque comme pour Maxime, des génies, des démons. « Êtres à la fois spirituels et corporels, mêlés de vices et de vertus, ces démons sont, les uns bons et bienfaisants, les autres malfaisants et cruels (3). » Ce sont eux qui communiquent aux hommes les

(1) Les Antonins, tom. Ier, pag. 384, Paris, Bray, 1863.

(2) *De defectu oraculorum*, X. Δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μεσῷ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἐξευρόντες.

(3) *De Iside et Osiride*, XXV, ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει συνειληχὸς, ἡδονὴν δεχομένη καὶ πόνον.

volontés divines; ils sont les ministres, les interprètes, les envoyés de la divinité. « Car l'intervalle immense qui sépare le mortel de l'immortel aurait complètement privé l'homme de la contemplation et du commerce des choses célestes si les êtres de second ordre que nous nommons démons, semblables à une harmonie, n'avaient rattaché par le lien d'une affinité réciproque la faiblesse humaine à la beauté divine (1). »

Grâce à cette théorie des démons, il devenait facile, sinon de légitimer, au moins d'interpréter d'une manière assez spécieuse les traditions et les rites païens. Susceptibles de vices et d'imperfections, les démons porteront désormais sur leurs épaules toutes les misères des dieux du paganisme. « Là où se trouvera, sur le compte d'un dieu, une fable honteuse, on la rejettera sur le compte d'un mauvais démon : une cérémonie puérile ou sanguinaire, un démon vain ou cruel en sera l'auteur (2). » Toutes explications très-sagaces, sans doute, mais qui n'en étaient pas moins impuissantes à justifier les absurdités de la religion populaire.

Outre la théorie des démons, les restaurateurs du paganisme ont appelé à leur aide l'allégorie ; ils ont cherché à retrouver sous les dénominations mythiques des principes cosmologiques, des entités métaphysiques. L'interprétation que donne le sage de Chéronée de la fable d'Isis et d'Osiris est un exemple curieux d'allégorie. Qu'on nous permette de la reproduire ici sommairement : Osiris, dit Plutarque, est le principe du bien : « il est ce qu'Anaxagore appelait l'intelligence, ce que les pythagoriciens entendaient par l'unité; il correspond au *même* (ταὖτον) de Platon (3). » Isis, qui est la matière éternelle pouvant revêtir toutes les formes (4), aime Osiris, et de l'amour de ces divinités naît Horus ou le monde visible, ce que les Grecs appellent

(1) Maxime, Dissertation 14, 8. Ἢ γὰρ ἂν τῷ διὰ μέσου πολλῷ τὸ θνητὸν πρὸς τὸ ἀθάνατον διετειχίσθη τῆς οὐρανίου ἐπόψεώς τε καὶ ὁμιλίας, ὅτι μὴ τῆς δαιμονίου φύσεως, οἷον ἁρμονίας, κατὰ τὴν πρὸς ἑκάτερον συγγένειαν καταλαβούσης δεσμῷ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν πρὸς τὸ θεῖον κάλλος.

(2) De Champagny : Les Antonins, tom. Ier, pag. 386.

(3) *De Iside et Osiride*, 48.

(4) *De Iside et Osiride*, 51.

κόσμος (1). A côté d'Osiris, principe du bien, règne Typhon, principe du mal. Celui-ci s'efforce constamment de troubler l'ordre du monde et de disperser çà et là les membres divins d'Osiris, qu'Isis, de son côté, cherche à tenir réunis (2). C'est là certes une explication ingénieuse, au fond de laquelle se retrouvent de profondes conceptions philosophiques ; mais que reste-t-il, nous le demandons, d'un mythe ainsi mutilé ? Que devient le paganisme lorsqu'on fait de ses dieux, comme Plutarque fait d'Isis, des abstractions ?

Nous voilà, à notre avis, suffisamment éclairés sur la valeur de la tentative de Plutarque et de Maxime. Ces philosophes, en voulant rendre le paganisme acceptable, en voulant l'épurer, le concilier avec les légitimes exigences de la saine raison, n'ont fait que le dépouiller de son caractère propre. Ils lui ont enlevé ses dieux, ses fables, ses pratiques, tout ce qui tendait à lui donner une physionomie particulière, tout ce qui le constituait comme religion. Leur but était de faire triompher les doctrines païennes : ils n'ont abouti qu'à en hâter la ruine, en prouvant, par l'insuccès de leurs efforts, que ces doctrines contredisaient les préceptes les plus évidents de la morale. Ne les blâmons cependant pas outre mesure d'avoir poursuivi une œuvre chimérique; félicitons-les plutôt d'avoir sacrifié le polythéisme à la raison, au lieu de sacrifier la raison au polythéisme; félicitons-les d'avoir professé une philosophie pure et spiritualiste. Plutarque et Maxime furent, quoiqu'on en puisse dire, de nobles intelligences, et une critique impartiale saurait d'autant moins s'empêcher de leur rendre hommage, que leurs successeurs n'ont pas toujours su se maintenir à la même hauteur de vues.

Parmi ces successeurs dégénérés des Plutarque et des Maxime, il en est un que nous ne saurions passer sous silence: Apulée de Madaure. Entre les mains de cet écrivain, le platonisme allait abdiquer le caractère noble et élevé qu'il avait su con-

(1) *De Iside et Osiride*, 56.
(2) *De Iside et Osiride*, 54.

server jusqu'alors : il allait cesser d'être une philosophie, pour se prêter à toutes les exagérations d'une théurgie insensée. Apulée allait défendre le polythéisme, non pas tel qu'il l'avait reçu de ses illustres prédécesseurs, modifié et épuré, mais tel qu'il le trouvait triomphant dans la rue, grossier et immoral, avec tout son cortége de superstitions impies et de pratiques ridicules. Insistons quelque peu sur l'œuvre de ce platonicien si peu sérieux.

Et d'abord, qu'est devenu, chez Apulée, le Dieu unique et suprême dont Plutarque et Maxime de Tyr avaient célébré la toute-puissance et l'infinie bonté? Un être inutile, « qui n'est soumis à aucun soin » (1) et dont le philosophe ne semble parler que par une sorte d'acquit de conscience. Junon, Vesta, Minerve, Cérès, Vénus, voilà les divinités qui président réellement aux choses d'ici-bas « et dont notre esprit conçoit les différents pouvoirs par les divers bienfaits qu'on en reçoit » (2). La lune, le soleil, les astres errants, les Hyades, l'Arcture et la Grande-Ourse sont autant d'autres dieux qui ont droit aux adorations de l'homme (2). Isis surtout, Isis, l'éternelle protectrice du genre humain, doit être l'objet constant de nos hommages. « Puissante déesse, » s'écrie Lucius dans le livre des Métamorphoses, « vous avez le pouvoir de retarder les arrêts des Parques, de calmer les bourrasques de la fortune. Les enfers vous sont soumis, les étoiles suivent vos volontés, les éléments vous obéissent (3). » Que nous sommes loin de cette allégorie du vieillard de Chéronée, qui assimilait la déesse égyptienne à la matière d'Aristote, à l'*autre* de Platon (τἄτερον)!

Toutes les pratiques du paganisme, sans en excepter les plus sottes, trouvent en Apulée un défenseur. Il faut l'entendre retracer avec un sérieux plein de respect les cérémonies grotesques de l'initiation aux mystères (4). « J'étais vêtu, dit-il,

(1) *Voyez* l'opuscule intitulé : *De Deo Socratis*; pag. 98 du tom. III de l'édit. d'Apulée, donnée à Bâle en 1620.

(2) *De Deo Socratis*, pag. 97.

(3) Liber XI, *Metamorphoseôn*, 257, pag. 807 de l'édit. Oudendorp.

(4) Liber XI, *Metamorphoseôn*, *passim*.

de douze robes sacrées...; tout mon habillement était plein de figures d'animaux de différentes couleurs : je tenais de la main droite un flambeau allumé, et j'avais une couronne de palmier dont les feuilles formaient comme des rayons autour de ma tête (1). » Les jeûnes, les purifications, les sacrifices, tous les rites ridicules engendrés par une dévotion puérile, sont préconisés par notre philosophe (2) ; la foi à la magie, à l'astrologie, à la puissance des talismans, se trouve inscrite dans son credo (3). Dans son illuminisme fantasmagorique, Apulée va jusqu'à croire aux apparitions miraculeuses des divinités qu'il honore : « Dans une nuit fort obscure, » lisons-nous dans les Métamorphoses, « la déesse m'apparut et m'avertit que le jour que j'avais tant souhaité était arrivé (4). » Encore si à ces élucubrations d'un esprit malade venait se mêler la pensée du devoir et de la vertu! Mais nulle part l'auteur des Métamorphoses ne parle de la dignité de la loi morale, et l'on sent bien que cette loi a moins d'importance à ses yeux que la scrupuleuse observation de superstitieuses pratiques et l'extatique contemplation d'une idole !

Apulée, comme ses devanciers, croit aux démons. Mais, entre les mains du philosophe de Madaure, la démonologie de Plutarque et de Maxime devait s'enrichir de toutes les inventions d'un illuminisme insensé. Les démons d'Apulée « font naître des songes, disposent les entrailles des victimes, gouvernent le vol des oiseaux, inspirent les prophètes (5). » Bien plus, ils n'ignorent rien de ce qui se passe dans le cœur de l'homme et usurpent dans l'esprit humain la place de la conscience (6). Divisés en deux classes, la classe des bons et celle des mauvais génies, ils s'attachent, les uns à entretenir partout la paix et la

(1) Liber XI, *Metamorphoseón*, 256, pag. 804 de l'édit. Oudendorp.

(2) Liber XI, *Metamorphoseón*, 254, pag. 798 de l'édit. Oudendorp.

(3) *De Deo Socratis*, 102, 103.

(4) Liber XI, *Metamorphoseón*, 254, pag. 800.

(5) *De Deo Socratis*, pag. 102.

(6) Ritter, Histoire de la Philosophie ancienne, tom. IV, pag. 127. *De Deo Socratis*, pag. 111.

tranquillité, les autres à porter l'humanité au mal (1). Qui ne voit que ces doctrines absurdes sacrifient complètement la personnalité et la liberté, ces conditions indispensables de l'activité morale, du mérite et du démérite? Qui ne voit qu'en absorbant l'homme dans le démon, elles mènent tout droit à un sombre et indolent fatalisme?

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps à discuter les déplorables théories qu'a développées Apulée. Les quelques lignes que nous avons consacrées au théurge Africain donnent une idée suffisante du rôle qu'il a joué dans la restauration païenne.

Nous voici arrivés, après une marche bien longue à travers les époques et les systèmes, à l'école d'Alexandrie. Le moment est venu de rattacher cette école à ses antécédents et de déterminer la part d'influence qu'ont exercée sur elle les doctrines religieuses, philosophiques et théurgiques dont nous avons parlé dans cette étude. Ce sera la fin et la conclusion de ce chapitre.

I. Les néoplatoniciens sont les légitimes héritiers des Plutarque, des Maxime, des Apulée : comme ceux-ci, ils se sont constitués les défenseurs de la religion païenne et ont tenté de couvrir de l'autorité de Platon leur apologie du polythéisme. Sauver l'ancien culte, faire servir la philosophie à le justifier, telle est la tendance commune des Plotin, des Porphyre, des Jamblique.

II. Que de différences, pourtant, entre les doctrines de ces hommes qu'anime au fond une même pensée, de ces philosophes qui défendent une même cause! Plotin et Porphyre corrigent l'ancienne religion bien plus qu'ils ne la restaurent; Jamblique, au contraire, prétend opposer au culte chrétien un paganisme grossier et superstitieux, où les rêveries de l'illuminisme se mêlent aux pratiques toutes matérielles de la théurgie; les

(1) *De Deo Socratis*, 107, 110 et *passim*.

premiers relèvent davantage de Plutarque et de Maxime; le dernier doit plus à Apulée.

III. Plotin et Porphyre, abstraction faite de certaines erreurs qui déparent leurs doctrines religieuses, comme la croyance à la divination et à la magie, ont presque toujours su s'élever au-dessus des absurdes préjugés de la foule : ils se sont attachés, le second surtout, à combattre les erreurs d'une superstition impie, qui considérait la divinité comme un artisan de malheurs plutôt que comme une Providence pleine de bonté (1); ils ont préconisé un culte pur et spirituel, une adoration en esprit et en vérité; ils ont enfin condamné en termes formels les pratiques théurgiques. Leur opinion à cet égard est tout entière dans ces mots : « Ce qui est matériel est impur et indigne d'un être immatériel (2). »

IV. Pour sauver le polythéisme compromis par leurs affirmations monothéistes, Plotin et Porphyre ont, comme Plutarque et Maxime, appelé à leur aide la théorie des démons (3).

L'allégorie a aussi trouvé place dans leur philosophie. Nous avons rappelé ailleurs les efforts faits par Plotin pour ramener aux doctrines néoplatoniciennes certaines fables du paganisme. Porphyre a continué, sous ce rapport, l'œuvre entreprise par son devancier : il a étendu à de nouveaux mythes le système d'interprétation usité dans les *Ennéades* (4). Proclus devait un jour mettre la dernière main à ce symbolisme et conclure à l'identité parfaite de la religion et de la science.

(1) Plotin, Ennéade III, V, 6. Porphyre, Épître à Marcella, 17. *Voyez*, dans la première partie, l'exposition des doctrines de Porphyre.

(2) Porphyre, *De Abstinentia*, II, 34.

(3) Il y a, toutefois, à noter que l'opinion de Plotin, à cet égard, n'est exposée nulle part avec clarté et précision et que, dans tous les cas, l'auteur des Ennéades se refusait à admettre l'existence de mauvais démons. *Voyez* Ennéade, IV, III, 18; IV, IV, 43; III, V, 6. Pour Porphyre, *voyez* l'exposition de ses doctrines.

(4) *Voyez* le *De antro Nympharum*. Dans d'autres écrits perdus, notamment le : *περὶ θείων ὀνομάτων*, le : *περὶ ἀγαλμάτων*, le : *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, il poursuivait le même but.

V. Quant aux doctrines de Jamblique, elles sont en grande partie comme nous l'avons déjà insinué, la reproduction de celles d'Apulée. C'est ainsi que les démons, que Plotin et Porhyre, après Plutarque et Maxime, n'avaient admis dans leur philosophie qu'à titre de simples intermédiaires entre Dieu et l'homme, redeviennent, chez Jamblique, des êtres sans cesse présents à la conscience humaine et produisant dans l'âme, les uns la pureté et la vertu, les autres les passions et le vice. C'est ainsi que les sacrifices, l'adoration des idoles, l'évocation des esprits, tous les procédés d'un mysticisme grossier qui croit pouvoir saisir Dieu par les sens, sont recommandés dans le livre des Mystères, comme ils l'avaient été dans celui des Métamorphoses (1).

Ici se termine notre œuvre. Puisse-t-elle, malgré ses imperfections et ses lacunes, mériter la bienveillante approbation du lecteur! Nous avons tâché, dans ces pages trop tôt clôturées peut-être, de jeter un jour nouveau sur l'un des problèmes les plus curieux que présente l'histoire de la pensée humaine; nous avons travaillé à mettre en lumière les affinités qui rattachent le Néoplatonisme à toutes les doctrines, tant religieuses que philosophiques, de l'antiquité : heureux si nos modestes efforts ont servi utilement la cause de la science, et si les résultats auxquels nous sommes parvenu ne contredisent pas la devise placée en tête de ce mémoire : *Quid laboro, nisi ut veritas in omni quæstione explicetur ?*

(1) *Voyez* l'exposition des doctrines de Jamblique, dans la première partie de ce mémoire.

THÈSES.

I.

Le mysticisme renferme une incontestable part de vérité. C'est l'exagération du principe et non le principe lui-même qu'il faut blâmer dans les théories mystiques.

II.

Dans l'opinion de Platon, Dieu est le lieu des idées.

III.

La théodicée d'Aristote est la conséquence de la distinction de la matière et de la forme.

IV.

Le problème de l'origine du mal, insoluble pour le panthéisme, ne se simplifiant pour le dualisme qu'à la faveur d'une difficulté nouvelle, ne s'éclaircit complètement qu'à la lumière du spiritualisme et de la foi au Dieu créateur.

V.

La conception plotinienne de la raison séminale, abstraction faite de toute idée panthéistique, se présente à nous comme la vraie solution du problème de la substance matérielle.

VI.

La théorie des trois hypostases, imaginée pour concilier l'immutabilité divine et la production du monde par Dieu, ne fait que compliquer inutilement le problème qu'elle veut résoudre. Elle n'a qu'une analogie purement verbale avec la doctrine chrétienne de la Trinité.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Préface. . . . .

PREMIÈRE PARTIE. — EXPOSITION DE LA DOCTRINE NÉOPLATONICIENNE.

LIVRE PREMIER — PHILOSOPHIE DE PLOTIN.

Chapitre premier. — *Théorie de la connaissance.*

§ 1er. — Des facultés cognitives de l'âme humaine. 7
§ 2. — Des idées considérées en elles-mêmes et dans leur rapport avec la Divinité 10
§ 3. — Comment l'âme s'élève à l'intelligible 12
§ 4. — De l'extase. 14

Chapitre II. — *Théologie.*

§ 1er. — L'âme universelle 17
§ 2. — L'intelligence. 20
§ 3. — L'Un suprême 22

Chapitre III. — *Cosmologie.*

§ 1er. — De l'origine et de la formation du monde. 26
§ 2. — La Providence. — Optimisme 34
§ 3. — Doctrine de Plotin sur l'astrologie et la magie 39

Chapitre IV. — *Psychologie.*

§ 1er. — De la descente de l'âme. 43
§ 2. — De l'union de l'âme et du corps 46
§ 3. — Immortalité de l'âme. 49

Chapitre V. — *Morale.*

§ 1er. — En quoi consiste le bonheur. 52
§ 2. — De la purification. — Des vertus 54
§ 3. — De la liberté morale 58
§ 4. — Sanction 59

LIVRE II. — PHILOSOPHIE DE PORPHYRE, DE JAMBLIQUE ET DE PROCLUS.

CHAPITRE PREMIER. — *Porphyre.*

Pages.
§ 1er. — Théologie, psychologie, morale. 61
§ 2. — Croyances religieuses de Porphyre 63
CHAPITRE II. — *Jamblique*. 66
CHAPITRE III. — *Proclus* 69

DEUXIÈME PARTIE. — RAPPORTS DU NÉOPLATONISME AVEC LES DOCTRINES DE PLATON.

CHAPITRE PREMIER. — *Théorie de la connaissance.*

§ 1er. — Des facultés cognitives de l'âme 73
§ 2. — Des idées considérées en elles-mêmes et dans leur rapport avec la Divinité. 75
§ 3. — Comment l'âme s'élève-t-elle à la contemplation des intelligibles ? . 77
§ 4. — De l'extase. 80

CHAPITRE II. — *Théologie.*

§ 1er. — L'Un 83
§ 2. — L'intelligence. 84
§ 3. — L'âme universelle 85
CHAPITRE III. — *Cosmologie* 88
CHAPITRE IV. — *Psychologie* 91

CHAPITRE V. — *Morale.*

§ 1er. — Du bonheur 95
§ 2. — Des vertus. 96
§ 3. — De la liberté morale. 98
§ 4. — Sanction 99

TROISIÈME PARTIE. — DES CAUSES QUI AMENÈRENT LA TRANSFORMATION DU PLATONISME EN NÉOPLATONISME

CHAPITRE PREMIER. — *Aristote et les stoïciens.*

§ 1er. — Aristote 103
§ 2. — Les stoïciens 111

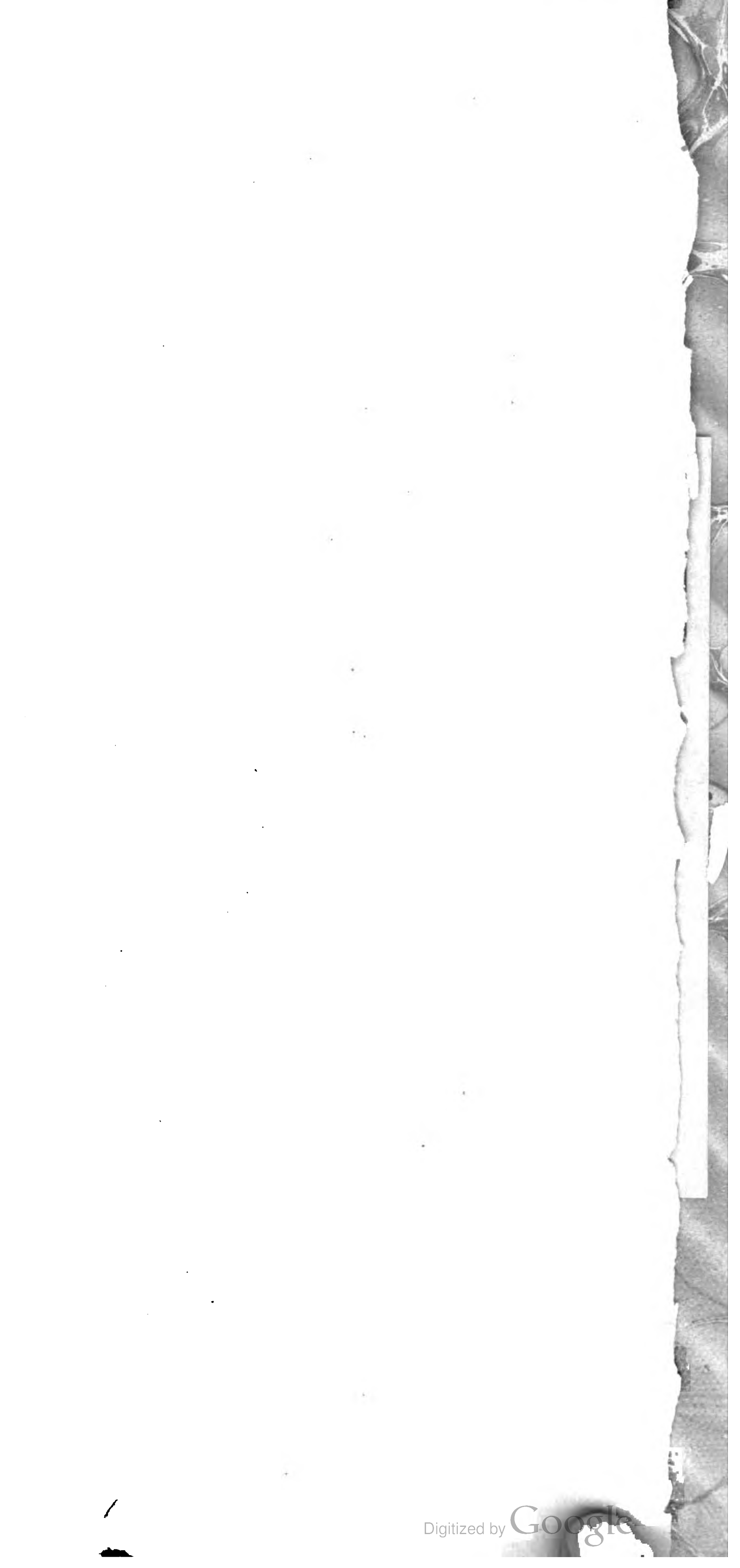
CHAPITRE II. — *Influence de l'Orient.*

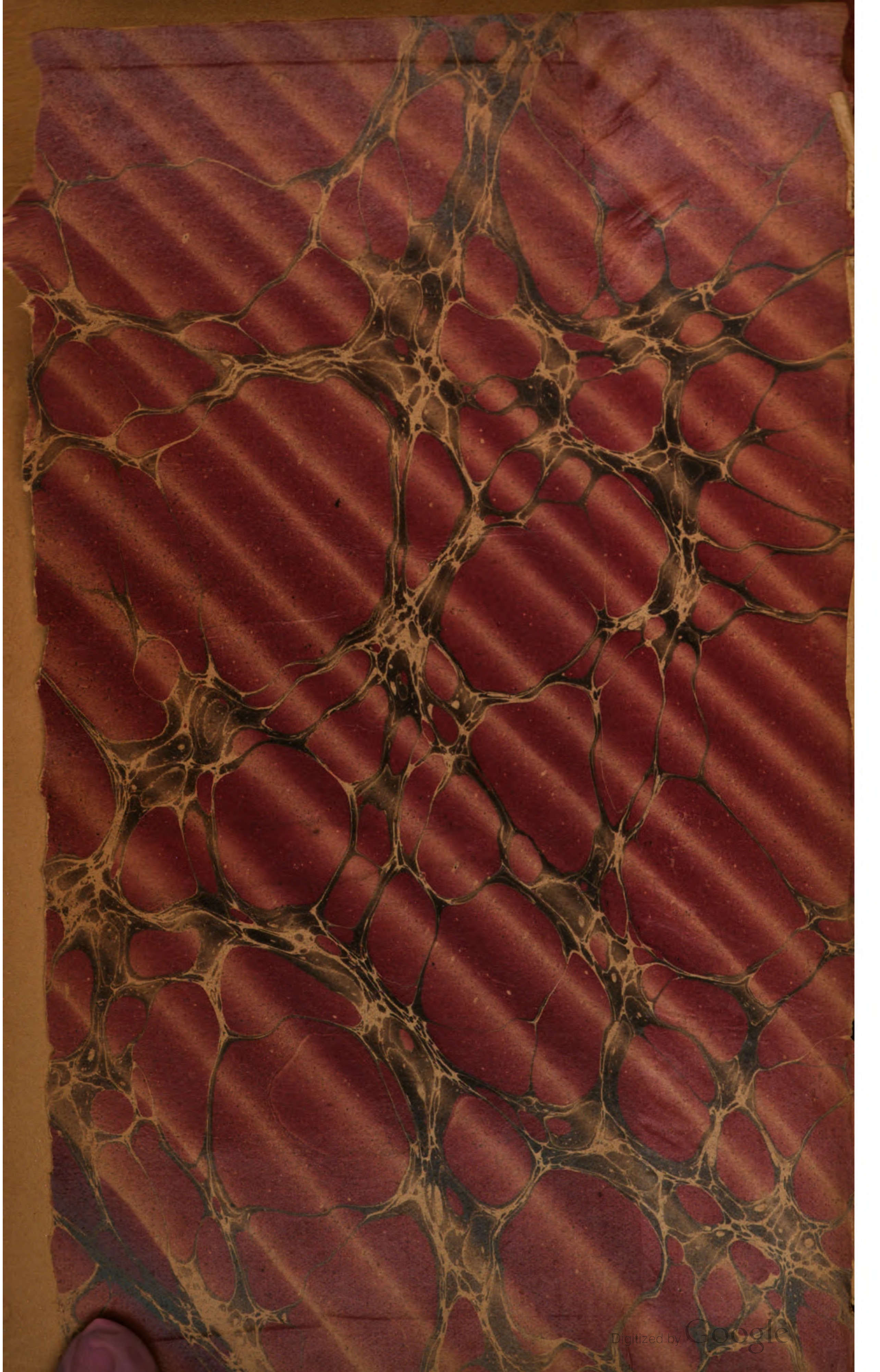
§ 1er. — Traditions de l'Inde 121
§ 2. — Traditions de la Perse 127
§ 3. — La philosophie juive. — Philon 128

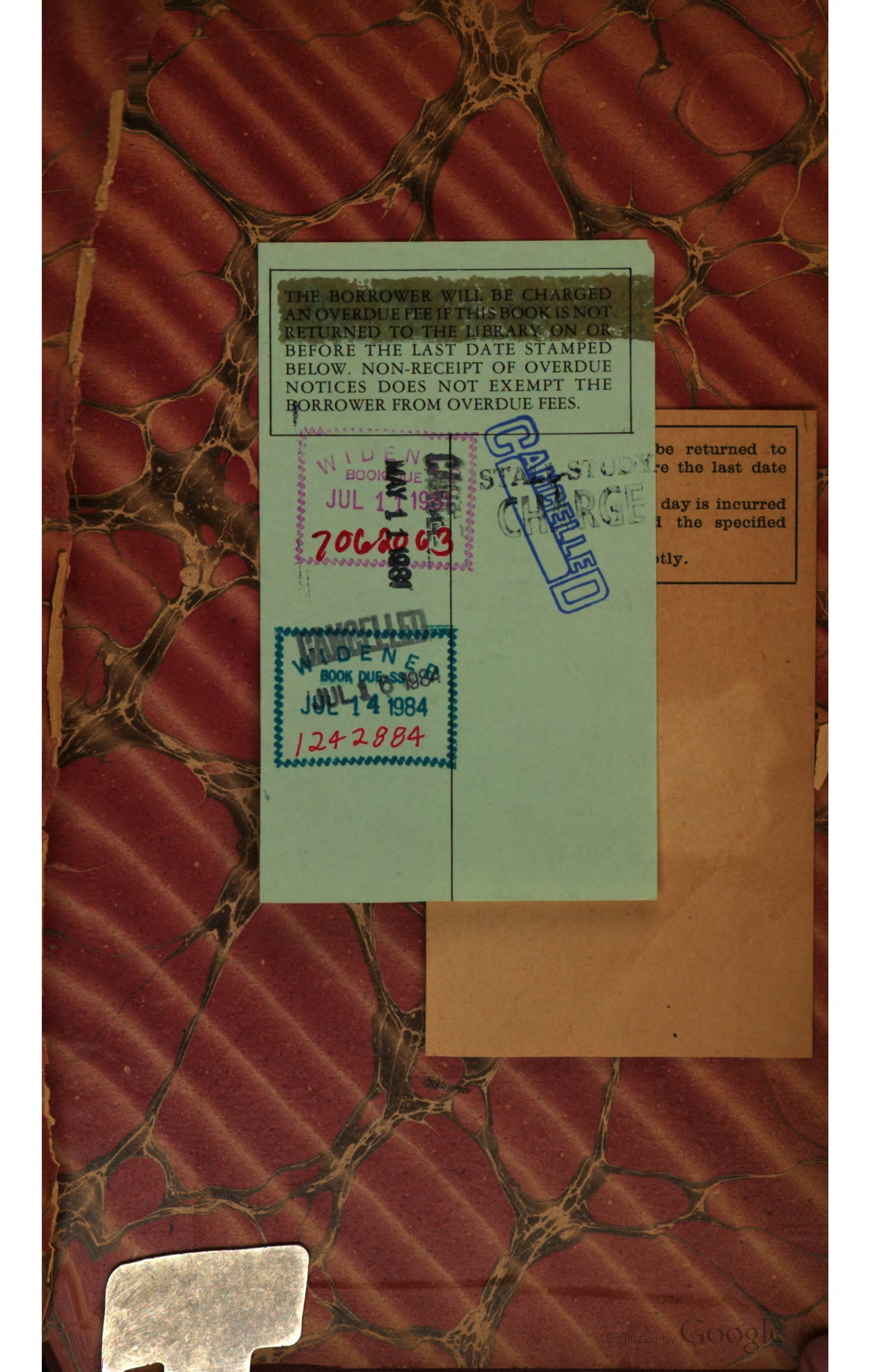
Pages.
§ 4. — Diffusion de l'esprit oriental parmi les Grecs 135
§ 5. — Conclusion 139

CHAPITRE III. — *État religieux du monde gréco-romain aux Ier, IIe et IIIe siècles de notre ère*

§ 1er. — Décadence universelle du polythéisme et des idées religieuses à la fin de la République 145
§ 2. — Réveil de l'idée religieuse. — Recrudescence du paganisme 149
§ 3. — Le Christianisme 153
§ 4. — Lutte de la philosophie et du Christianisme. — Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée 157
THÈSES 170






THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.
WIDENER BOOK DUE
JUL 11 1981
7062003
MAY 1 1981
CANCELLED
STALL-STUDY CHARGE
CANCELLED
WIDENER BOOK DUE-SS
JUL 14 1984
1242884
be returned to
re the last date
day is incurred
the specified
tly.
Digitized by Google

